عالم المعرفة

58

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت

الوجوديّة

تأليف: جون ماكوري

ترجمة: د. امام عبدالفتاح امام

مراجعة: د. فؤاد زكريا

عالم المعرفة

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978 بإشراف أحمد مشاري العدواني 1923 ـ 1990

58

الوجوديّة

تأليف: جون ماكوري

ترجمة: د. امام عبدالفتاح امام

مراجعة: د. فؤاد زكريا

أكتوبر 1982

تحميل كتب http://abbassa.wordpress.com

المواد المنشورة في هذه السلسلة تعبر عن رأي كاتبها
ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلس

المحتوى

تقديم	7
مقدمة	9
تصدير	13
الفصل الأول: **الأسلوب الوجودي في التفلسف**	15
الفصل الثاني: **الوجودية وتاريخ الفلسفة**	39
الفصل الثالث: **فكرة الوجود**	69
الفصل الرابع: **الوجود البشري والعالم**	89
الفصل الخامس: **الوجود البشري والآخرون**	115
الفصل السادس: **المعرفة والفهم**	139
الفصل السابع: **الفكر واللغة**	157
الفصل الثامن: **المشاعر**	171

المحتوى

الفصل التاسع:
الفعل Action 193

الفصل العاشر:
التناهي والذنب 209

الفصل الحادي عشر:
البحث عن وجود إنساني أصيل 227

الفصل الثاني عشر:
التاريخ والمجتمع 241

الفصل الثالث عشر:
الميتافيزيقا الوجودية 261

الفصل الرابع عشر:
التأثير الوجودي في ميداني الفنون والعلوم 277

الفصل الخامس عشر:
تقويم للوجودية 293

الحواشي 302

المراجع 322

المؤلف في سطور 331

تقديم من هيئه تحرير السلسله

عندما وافقت هيئة تحرير سلسلة «عالم المعرفة» على إصدار هذا الكتاب، كانت تدرك أن هناك رأيا شائعا بين بعض أنصاف المثقفين، يربط الوجودية بالانحلال والفوضى والخروج عن كل أخلاق ودين. وكانت تعلم أن هؤلاء ربما استغربوا صدور كتاب كهذا في السلسلة، بزعم أنه قد ينشر بين أبناء وطننا العربي قيما سلبية دخيلة على فكرنا وتقاليدنا وتراثنا.

على أن هيئة تحرير السلسلة كانت تعلم أيضا أن الإنسان العربي، الذي تخاطب هذه السلسلة عقله وتنشد توسيع معارفه، قد شب عن الطوق، وأصبح من حقه أن يعرف ما يدور حوله في العالم من اتجاهات وتيارات فكرية، وأن الوجودية من حيث هي مذهب فكري جديرة بأن تعرض في العالم العربي عرضا موضوعيا نزيها. فمن غير المعقول أن تظهر عن الوجودية مئات الكتب في مجتمعات لها تراثها العريق، كاليابان والهند والصين، بينما يظل القارئ العربي محروما من الاطلاع عليها بحجة أنها تتعارض مع تقاليدنا، فنحن نعيش في عالم اختفت فيه الحواجز ولم تعد العزلة فيه ممكنة. وعلى أية حال فإن الوعي بأي فكر لا يعني أبدا الانسياق وراءه أو التأثر به أو محاكاته، وكل من يزعم بأن مجرد معرفة مذهب كالوجودية يزعزع تقاليد الإنسان العربي، إنما يحكم على هذا الإنسان بالسذاجة والقصور.

ولقد وقع الاختيار على هذا الكتاب بالذات لسببين: أولهما أن مؤلفه رجل دين، ومن ثم لا يمكن أن يتهم بالسعي إلى نشر الانحلال أو الخروج عن الأخلاق والعقيدة، بل إنه حرص على أن يؤكد للقارئ أن في الوجودية تيارات متدينة بعمق، إلى جانب التيارات المعروفة التي اتخذت من الدين موقفا سلبيا. والسبب الثاني هو أن الكتاب يقدم هذا المذهب بطريقة مبتكرة، ترتكز على المشكلات لا على الأشخاص. فهو يتناول المشكلة بالتحليل عند مختلف الفلاسفة، بدلا من أن يعرض لكل فيلسوف على حدة، وغني عن البيان أن هذا أسلوب في التناول يقتضي من الجهد والمشقة أضعاف ما يقتضيه العرض التاريخي المتسلسل.

ولقد كانت ثمرة هذا الجهد كتابا عميقا يعرض ما للوجودية وما عليها بصدق وأمانة، ويبدد كثيرا من الأوهام التي ارتبطت بهذا المذهب، وتتيح ترجمته للقارئ العربي فرصة المعرفة المتعمقة بتيار فكري حديث له أهميته الكبرى، وله مزاياه وعيوبه، شأنه شأن أي نتاج آخر لعقل الإنسان.

هيئة التحرير

تقديم
بقلم المترجم

يمكن أن يدرس المذهب الفلسفي، كما يدرس الكائن الحي، بطريقتين مختلفتين:

الأولى: طولية تاريخية تتتبعه منذ نشأته الأولى وتنتهي به إلى لحظة الدراسة. أما الطريقة الثانية: فهي عرضية تتناول مفاهيمه، وأسسه، وأهم أفكاره، تماما كما يفعل عالم النبات حين يتناول شريحة عرضية للنبات لكي يدرس ما تتألف منه من خلايا وأنسجة. ولقد اتبع مؤلف كتابنا الحالي الطريقة الثانية في الكتابة عن الوجودية فتناول أسلوبها في التفلسف، والموضوعات المتكررة عند الوجوديين.. الخ. وهو مع ذلك لم يغفل الخلفية التاريخية فتتبع، في فصل مستقل، الخيوط الأولى ابتداء من الفلسفة القديمة مارا بالعصور الوسطى والحديثة حتى يصل بها إلى القرنين التاسع عشر والعشرين.

غير أن المؤلف يركز، في ثلاثة عشر فصلا، تركيزا خاصا، على المفاهيم الوجودية الشهيرة: كالحرية، والقرار، والمسئولية، والاختيار، والوجود والماهية، والتناهي والموت، والزمانية والذنب، والوجود مع الآخرين، والعلاقات بين الأشخاص والمشاعر.. الخ الخ. لكنه يعالج كذلك موضوعات جديدة مثل: نظرية المعرفة عند الوجودية، والفكر واللغة، والتاريخ والمجتمع، والوجودية بوصفها وسيلة للنقد الاجتماعي والسياسي، وتأثير الوجودية في العلوم والفنون المختلفة.. الخ الخ.

وهذه المعالجة تجعل الكتاب جديدا في المكتبة العربية، فليس هناك، على ما أعلم، كتاب يعالج الوجودية من هذا المنظور في اللغة العربية (بل هو نادر في اللغات الأجنبية كما يقول المؤلف نفسه في تصديره للكتاب). رغم أن هناك العديد من الكتب العربية، مؤلفة أو مترجمة، تتناول الوجودية بالدراسة التاريخية ابتداء من كيركجور حتى سارتر(*).

ولاشك أن هذه الطريقة العرضية بالغة الصعوبة، فهي تحتاج إلى جهد كبير من المؤلف والى دراسة عميقة لشتى ضروب الوجودية. وهي متنوعة ومختلفة فيما بينها أتم الاختلاف، حتى يتمكن المؤلف من المقارنة، والانتقال من فكرة ما، كالحرية أو القلق مثلا، عند كيركجور إلى نفس الفكرة عند هيدجر أو كامي أو سارتر.. أو غيرهم.

ولا ترجع أهمية الكتاب إلى الطريقة التي عالج بها المؤلف الوجودية فحسب، ولا إلى ارتياده مجالات جديدة على اللغة العربية كالعلاقة بين الوجودية وعلم النفس أو الأدب، أو الفن أو اللاهوت فحسب، بل انه يوضح بعض الأفكار المشوهة عن الوجودية التي كثيرا ما روجها أعداؤها (وهي وحدها، للأسف، الأفكار التي يعرفها مجتمعنا العربي عن الوجودية !)، ففي هذا الكتاب يتضح لنا مدى ارتباط الوجودية على عكس ما هو شائع، بالتدين بل وبالتصوف في كثير من الأحيان. و يركز المؤلف على الجوانب الروحية التي تريد الوجودية إبرازها بوصفها التعبير الوحيد عن الوجود الإنساني الأصيل.

وتجدر الإشارة إلى أن المؤلف نفسه كان أحد أساتذة اللاهوت في كثير من الجامعات والمعاهد الأمريكية، كما أنه مؤلف لعديد من الكتب التي تدور حول «الفكر الديني» و «الإيمان» و «التدين والوجودية».. الخ. ولعل هذا هو السبب الذي جعله يركز تركيزا ملحوظا على «وجودية كيركجور»، رائد الوجودية، والذي كان هو نفسه أحد أقطاب الفكر الديني في عصره!

ويناقش المؤلف ما أشيع عن الوجودية من أنها «تحلل» من كل القيم، ونفور من الأخلاق فيبين لنا أن هدف الوجودية هو إبراز شخصية الفرد

(*) هناك مثلا «المذاهب الوجودية من كيركجور إلى سارتر» تأليف ريجبس جوليفييه وترجمة فؤاد كامل. وكتاب «دراسات في الفلسفة الوجودية» للدكتور عبد الرحمن بدوي، و«الفلسفة الوجودية» للدكتور زكريا إبراهيم، وكتاب «الصراع في الوجود» لبولس سلامة.. إلخ الخ.

في مجال الأخلاق بحيث يكون القانون داخليا ذاتيا ينبع من أعماقه، وليس خارجيا مفروضا عليه. ولهذا يبين لنا أهمية «القرار» والالتزام و «التعهد»، و«الحرية»، وارتباط الحرية بالمسؤولية بحيث يصبحان وجهين لعملة واحدة!

وعلى الرغم من أن كاتب هذه السطور لا يدين «بالوجودية» مذهبا، فانه يشعر بأهميتها، وحاجتنا إلى دراستها بوصفها صرخة لإنقاذ الفرد من الطغيان والسيطرة: طغيان الجماعة، وسيطرة السلطة أو التقليد الأعمى، ودعوة لكل فرد أن يكون شخصا منفردا متميزا لا مجرد «فرد» في قطيع، حتى ولو كان قائدا للقطيع ! فشعارها «لأن تكون فردا في جماعة الأسود، خير لك من أن تقود النعاج !»، وإذا كان الوجودي يردد عبارة فولتير الشهيرة «كن رجلا ولا تتبع خطواتي!» فما أحوجنا إلى أن نصيخ السمع إلى ما يقول مهما كان رأينا فيه بعد ذلك !

أود، في النهاية، أن أتقدم بخالص شكري، وعميق امتناني، إلى أستاذي الدكتور فؤاد زكريا، الذي تكرم، رغم ضيق وقته وأعبائه الكثيرة، بمراجعة الترجمة، وإبداء الكثير من الملاحظات القيمة التي استفدت منها كثيرا.

إمام عبد الفتاح إمام

الكويت، أول يونيو 1982.

تصدير

هناك بالفعل مجموعة من الكتب الممتازة عن الوجودية، بعضها يعالج مشكلات جزئية خاصة، وبعضها الآخر يدرس كتّابا وجوديين معينين. ولكن معظم الكتب التي تعالج الوجودية ككل تقسم موضوعها تبعا للمؤلفين فتعرض فصلا عن كيركجور وآخر عن هيدجر، أو سارتر أو غيرهم.ولهذا فإنني أعتقد أن هناك مجالا لكتابنا الحالي الذي يحاول أن يقدم دراسة وتقويما شاملين للوجودية، وذلك عن طريق دراسة الموضوعات لا الأشخاص، أعني أن كل فصل من فصوله يدرس موضوعا رئيسيا في الفلسفة الوجودية، ويرتب هذه الموضوعات في نظام الجدل الوجودي. وهذا لا يمنع، بالطبع، من أن كل فصل موضح بمادة مأخوذة من كتابات الفلاسفة الوجوديين من كيركجور إلى كامي.. Camus

في الفصلين العاشر والحادي عشر صدى لبعض الأفكار التي عرضتها في مقالي عن «الإرادة والوجود البشري» والذي نشر في الكتاب الذي قام على نشره جيمس ن-لابسلي James N. Lapsley باسم «مفهوم الإرادة» (Nashvill 1967). وفي الفصل الرابع عشر بعض الفقرات من مقالي: «الوجودية والفكر المسيحي»، الذي نشر في كتاب: «المصادر الفلسفية للفكر المسيحي» الذي قام على نشره بيري لوفيفر Peery Lefevre (Nashvill, 1968).

أود في النهاية أن أشكر القس جون ب. والن

John P. Whalen وبرفسور ياروسلاف بليكان Jaroslav Pelikan لتشجيعهما لي على تأليف هذا الكتاب.

جون ماكوري

١ الأسلوب الوجودي في التفلسف

١ - ما هي الوجودية...؟

عندما نحاول أن نتساءل: ما هي الوجودية... ؟ فسوف نجد أن هذا المذهب يتسم بقدر من الهلامية. وتنشأ المشكلة، من ناحية، بسبب أن ما استهدف أن يكون فلسفة جادة، كثيرا ما هبط إلى مستوى البدعة (الموضة) حتى أصبح لقب «الوجودي» يطلق على ألوان من البشر والأنشطة التي لا ترتبط بالفلسفة الوجودية إلا من بعيد، أن كانت ترتبط بها على الإطلاق. وكما قال جان بول سارتر J.P. Sartre فإن: «كلمة الوجودية أصبحت الآن تطلق بغير ضابط على أمور بلغت من الكثرة حدا جعلها لم تعد تعني شيئا على الإطلاق...» (1) غير أن المشكلة ترجع، من ناحية ثانية، إلى نوع من الهلامية موجود في صميم الوجودية ذاتها. فأنصار هذه الفلسفة ينكرون أن يكون من الممكن وضع الحقيقة الواقعية..Reality في تصورات دقيقة محكمة أو حبسها في مذهب مغلق. ومن هنا فقد أطلق أبو الوجودية الحديثة «سرن

كيركجور S. Kierkegaard» أسماء ذات مغزى على كتابين من أهم كتبه هما: «الشذرات الفلسفية» و«حاشية ختامية غير علمية»، واشتبك في صراع مع مذهب الفلسفة الهيجلية الذي يحوى كل شيء, ذلك لأن النظرة الوجودية تعتقد أنه لا توجد باستمرار حدود حاسمة أو واضحة المعالم، فخبرتنا ومعرفتنا هما باستمرار شذرات غير مكتملة ولا يمكن أن يعرف العالم ككل إلا عقل يكاد يصل إلى مستوى الألوهية، وحتى أن وجد مثل هذا العقل فسوف تكون هناك فجوات وثغرات في المعرفة التي يحصلها.

لكن المهم أننا ينبغي ألا نبالغ في القول بأن الوجوديين، بصفة عامة، قد انتقدوا المذاهب الميتافيزيقية، فذلك لا يعني أنهم هم أنفسهم لم يكونوا مذهبيين على الإطلاق، أو حتى أن بعضهم لم يقدم لنا لونا من الميتافيزيقا خاصا به.

وكما يقول «هرمان ديم.. Hermann Diem»: لو أن كيركجور قد جاء متأخرا مائة عام، أعني لو عاش في أيامنا هذه عندما أصبح ينظر إلى «المذهب» نظرة اكثر تواضعا عن ذي قبل.. لكان في وسعه أن يقدم مذهبا في الجدل الوجودي ينافس به المذهب الهيجلي». [2] ولقد كتب بول سبونهايم P. Sponheim دراسة يتبين فيها أن هناك: «ترابطا نسقيا في اهتمامات كيركجور الأساسية..»رغم أنه ترابط من نوع خاص «توحي به التأكيدات التي تشكل النسيج الحي لهذه الاهتمامات..»[3] ولا جدال في أن «مارتن هيدجر.. Martin Heidegger» اعتقد أن التحليلات الوجودية التي قام بها في كتابه «الوجود والزمان» كانت ذات طابع علمي. [4] ولقد كان توماس لانجان Thomas Langan على حق في حكمه عندما ذهب إلى أن هيدجر احتفظ بالرؤية العينية الموجودة عند الوجوديين: «دون أن يضحي بالترابط والمنهجية اللتين ارتبطتا بالتحليلات الفلسفية النسقية التقليدية».[5] وفضلا عن ذلك فان معظم الفلاسفة الوجوديين رغم أنهم نبذوا المذاهب الميتافيزيقية التقليدية فقد غامروا بإطلاق بعض التوكيدات ذات الطابع الأنطولوجي أو الميتافيزيقي.

ومع ذلك يظل من الصواب أن نقول إنه لا توجد نظرية عامة ينتمي إليها سائر الوجوديين ويمكن مقارنتها، مثلا، بالمعتقدات الرئيسية التي تجمع المثاليين أو التومائيين في مدارس خاصة بهم، ولهذا السبب فإننا لم

نصف الوجودية في عنوان هذا الفصل بأنها «فلسفة» بل قلنا إنها «أسلوب في التفلسف».

إنها أسلوب أو طريقة في التفلسف قد تؤدي بمن يستخدمها إلى مجموعة من الآراء التي تختلف فيما بينها أشد ما يكون الاختلاف، حول العالم وحياة الإنسان فيه. والوجوديون الثلاثة العظام الذين ذكرناهم الآن توا- كيركجور، وسارتر وهيدجر-خير شاهد على هذا التباين. لكن رغم ما قد يكون هناك من تباين واختلاف في وجهات نظرهم، فإننا نجد بينهم كذلك التشابه الموجود في الأسرة الواحدة في الطريقة التي «يتفلسفون بها». وهذه المشاركة في أسلوب التفلسف هي التي تسمح لنا بأن نطلق عليهم اسم «الوجوديين».

فما هي، إذن، السمات العامة التي يتميز بها هذا الأسلوب في التفلسف؟ أولى هذه السمات، وأكثرها وضوحا، هي أن هذا الأسلوب في التفلسف يبدأ من الإنسان لا من الطبيعة.فهو فلسفة عن «الذات» أكثر منه فلسفة عن «الموضوع» لكن قد يقال أن المذهب المثالي Idealism يتخذ،هو الآخر، نقطة بدايته من الذات، ولهذا فان المرء لابد له من تحديد الموقف الوجودي تحديدا أبعد، بأن يقول إن الذات عند الفيلسوف الوجودي هي الموجود في نطاق تواجده الكامل فهذا الموجود ليس ذاتا مفكرة فحسب وإنما هو الذات التي تأخذ المبادرة في الفعل وتكون مركزا للشعور والوجدان. فما تحاول الوجودية التعبير عنه هو هذا المدى الكامل من الوجود الذي يعرف مباشرة وعلى نحو عيني في فعل التواجد نفسه.

ولهذا فإن هذا الأسلوب في التفلسف يبدو في بعض الأحيان، مضادا للأسلوب العقلي Anti-Intellectualist[*1]. فالفيلسوف الوجودي يفكر بانفعال عاطفي كمن اندمج كله في الوقائع الفعلية للوجود و يصرح «ميجل دي أونامونو.. Miguel de Unamuno» بأن «الفلسفة هي نتاج لإنسانية كل فيلسوف، فكل فيلسوف هو إنسان من لحم ودم يتوجه بالحديث إلى أناس من لحم ودم مثله. ولو تركناه يفعل ما يريد لتفلسف لا بعقله فقط وإنما بإرادته ومشاعره، بلحمه ودمه، بكل روحه، وبكل جسده، فالإنسان هو الذي يتفلسف..» [6] وعلى الرغم من أن بعض الوجوديين الآخرين يظهرون احتراما للعقل أكثر مما يفعل «أونامونو»، فلا يزال من الصواب أن نقول انهم جميعا

يريدون تأسيس فلسفتهم على أساس وجودي واسع ويتجنبون أية عقلانية Rationalism أو مذهب عقلي intellectualism ضيق. [2*]

سوف يتطلب منا مفهوم «الوجود البشري Existence» أن نقف عنده لندرسه بتفصيل أكثر فيما بعد، لكن حتى في مرحلتنا الراهنة فإننا لابد أن نقول شيئا عنه إذا كنا نريد أن ندرك الطابع المميز للوجودية كأسلوب في التفلسف. لقد سبق أن ذكرنا أن مثل هذا اللون من الفلسفة يبدأ من الإنسان، الإنسان بوصفه موجودا لا بوصفه ذاتا مفكرة. والتركيز على أهمية الوجود يعني أيضا أن المرء لا يستطيع أن يضع «طبيعة» أو «ماهية» للإنسان ثم يبدأ في استنتاج ما يترتب على هذه الطبيعة الإنسانية من نتائج. وربما كانت هذه الرؤية الوجودية للمشكلة هي أساسا التي تعطي لهذه الفلسفة طابعها الذي يتسم إلى حد ما بالهلامية. يقول سارتر معبرا عن هذه الرؤية إن وجود الإنسان يسبق ماهيته، ثم يستطرد موضحا: «إننا نعني بذلك أن الإنسان يوجد أولا وقبل كل شيء ويواجه نفسه، وينخرط في العالم، ثم يعرف نفسه فيما بعد .وإذا كان الإنسان، كما يراه الوجوديون غير قابل للتعريف، فإن السبب هو أنه في البداية لا شيء. انه لن يكون شيئا إلا فيما بعد، وعندئذ سوف يكون على نحو ما يصنع من ذاته...» [7].

قد تكون هذه الملاحظات كافية لان تقدم لنا فكرة مؤقتة عن الأسلوب الوجودي في التفلسف، ولا يمكن أن نصل إلى فهم كامل لهذا الأسلوب إلا إذا تتبعنا بالتفصيل ما أنتجته هذه الفلسفة في أشكالها المتطورة المختلفة.

2- بعض الموضوعات المتكررة في الوجودية

على الرغم من أننا ذهبنا إلى أن الوجودية هي أسلوب في التفلسف أكثر منها مجموعة من النظريات الفلسفية، فانه صحيح مع ذلك، أن هذه الطريقة الخاصة في فهم الفلسفة تنحو نحو تركيز الانتباه على بعض الموضوعات دون بعضها الآخر، حتى أننا نجد هذه الموضوعات تتكرر عند معظم المفكرين الوجوديين.

وهذه الموضوعات تختلف عن الموضوعات التي تشغل بال الفيلسوف، عادة، فعلى حين، مثلا،أن مشكلات المنطق، ونظرية المعرفة تبدو ضخمة في المدارس الفكرية الأقدم من الوجودية، فإن الفيلسوف الوجودي يميل

إلى إهمال هذه المشكلات في شيء من الاستخفاف. بل يمكن القول بأن بعض الوجوديين قد تغاضى عن هذه المشكلات باستخفاف اكثر مما ينبغي وانه كان يفاخر بأنه صرف النظر عنها لأنها مجرد موضوعات «أكاديمية» بحتة. لكن حتى الوجوديين الذين لا نستطيع أن نسوق ضدهم مثل هذه الشكوى قد ركزوا انتباههم على مشكلات تبدو مرتبطة على نحو مباشر بالوجود البشري العيني بدلا من تلك المشكلات النظرية أو المجردة، وسوف نرى فيما بعد أن هناك مسائل حظيت باهتمام بالغ من الوجوديين ومع ذلك يصعب حتى الآن اعتبارها موضوعات تناسب الفلسفة على الإطلاق.

فالموضوعات السائدة عند جميع الفلاسفة الوجوديين هي موضوعات مثل: الحرية، واتخاذ القرار، والمسؤولية، وهي موضوعات تشكل جوهر الوجود الشخصي،لأن ما يميز الإنسان عن جميع الموجودات الأخرى التي نعرفها على ظهر الأرض هو ممارسته للحرية، وقدرته على تشكيل مستقبله، فمن خلال اتخاذ القرار الحر، والمسؤولية، يحقق الإنسان ذاته الحقة. وعلى حد تعبير «جون ماكموري... John Macmurray» فان «الذات بوصفها فاعلة» تزودنا بالموضوعات الأساسية في الفلسفة الوجودية في حين أن تراث الفلسفة الغربية لا سيما منذ ديكارت.. Descartes قد ركز الانتباه على الذات الداخلية والمقصود بها هنا «الذات المفكرة». (8).

وربما كان علينا أن نضيف أنه من بين الأسباب التي تجعل المناقشة الوجودية للوجود الشخصي محدودة النطاق هو أنها، في الأعم الأغلب منها، تدور حول الفرد، وان كان بعض الوجوديين أو أشباه الوجوديين (ومن الأمثلة البارزة مارتن بوبر Martin Buber وجبرائيل مارسل G. Marcel) قد أصبحوا في الآونة الأخيرة روادا في دراسة العلاقات بين الأشخاص. كما أنه من المحتمل جدا أن قادة الوجودية جميعا يبدون اهتماما «ولو لفظيا»، على أقل تقدير بالحقيقة القائلة بأن الإنسان لا يوجد كشخص إلا بين جماعة من الأشخاص ومع ذلك فإنهم يركزون اهتمامهم أساس على الفرد الذي يمثل عنده البحث عن ذاته الأصيلة لب معنى وجوده الشخصي.

هناك مجموعة أخرى من الموضوعات التي تتكرر لدى الوجوديين، من بينها: التناهي، والإثم، والاغتراب، واليأس، والموت، وهي موضوعات لم تناقشها الفلسفة التقليدية بإسهاب، في حين أنها تعالج بالتفصيل عند

الوجوديين.

وليس في استطاعة المرء أن يتحدث بسهولة، في هذا الصدد، عن التفاؤل والتشاؤم، فبعض الوجوديين يعترفون بأنهم متشائمون، في الوقت الذي يتحدث فيه الآخرون عن التفاؤل، أو على الأقل، عن الأمل. ومع ذلك فهم جميعا يدركون، فيما يبدو، العناصر المأساوية في الوجود البشري، فحرية الإنسان وسعيه لبلوغ وجود شخصي أصيل يلقي مقاومة. كما أنه قد ينتهي في بعض الأحيان بالإحباط، وفي كل حال مادام الموضوع يتعلق بالفرد فإن الوجود ينتهي بالموت. وربما أمكن القول بأن الجانب المأساوي في الوجودية موجود بالفعل في نقطة البداية التي تبدأ منها، حيث يوضع الوجود البشري في مقابل وجود الأشياء الجامدة. وقد يصل التعارض بين هذين اللونين من الوجود إلى حد من الشدة تكاد معه الوجودية تتخذ شكلا من أشكال الثنائية.. Dualism[(3*)]، وحتى في الحالات التي لا يكون فيها التعارض حادا، إلى هذه الدرجة، يظل هناك اعتراف بالصراع وبألوان من تجارب الإثم والاغتراب، لأن الإنسان عند الفيلسوف الوجودي ليس مجرد جزء من الكون Cosmos على الإطلاق، وإنما هو يرتبط به باستمرار بعلاقة التوتر مع إمكانات للصراع المأوساي.

وربما حكمت الأجيال القادمة بأن أعظم إسهامات الفلسفة الوجودية تألقا وأكثرها دواما إنما يوجد في دراساتها لموضوع آخر لا يزال يتكرر وروده في كتابات أصحابها وهو: الحياة العاطفية للإنسان ؛ وهو موضوع أهمله، مرة أخرى، فلاسفة الماضي في الأعم الأغلب، أو أسلموه إلى علم النفس، فكلما سيطرت على الفلسفة الأنماط الضيقة من العقلانية... Rationalism، اعتبرت العواطف المتقلبة، والأمزجة، والمشاعر، التي تظهر في الذهن البشري، شيئا لا يناسب مهام الفيلسوف، بل حتى بدت عقبة في طريق المثل الأعلى للمعرفة الموضوعية. غير أن الوجوديين يذهبون إلى أن هذه هي بعينها الموضوعات التي تجعلنا نندمج بكياننا كله في العالم وتتيح لنا أن نتعلم عنه أشياء يتعذر علينا تعلمها عن طريق الملاحظة الموضوعية وحدها، ولقد زودنا الوجوديون، من كيركجور إلى هيدجر وسارتر، بتحليلات مشرقة لحالات وجدانية: كالقلق، والملل، والغثيان، وحاولوا أن يبينوا أن مثل هذه الحالات ليست غير مغزى فلسفي.

لقد أشرنا إلى بعض الموضوعات التي تظهر بكثرة على صفحات الكتاب الوجوديين، وربما يكون الفلاسفة الوجوديون قد قدموا اعظم إسهاماتهم وأهمها باكتشافهم وتطويرهم لهذه الموضوعات المستمدة، في الغالب،مما في الحياة الشخصية من عناصر نزوعية ووجدانية، لكنهم، بالطبع، كتبوا في موضوعات أخرى كثيرة إلى جانب هذه الموضوعات: فمشكلات اللغة، والتاريخ، والمجتمع وحتى مشكلة الوجود بصفة عامة.. Being قد تناولها هذا الفيلسوف الوجودي أو ذاك وفتح فيها آفاقا واسعة. لكن أينما قادته أبحاثه، فسوف نجد أن هذا الفيلسوف الوجودي يبقى في النهاية على اتصال وثيق بالاهتمامات الشخصية الأساسية التي تحدثنا عنها من قبل.

3- التنوع بين الوجوديين

بالرغم من أننا لفتنا الأنظار لما يسمى «بتشابه العائلة» بين الوجوديين على نحو ما يلاحظ في أسلوبهم في التفلسف، وفي الموضوعات التي اعتادوا دراستها، فإننا نلفت الانتباه أيضا إلى أن التباين بينهم ملفت للنظر بنفس المقدار؛ والواقع أنه يصعب عليك أن تجد عددا كبيرا من الفلاسفة على استعداد للاعتراف بأنهم هم أنفسهم وجوديون كما أن أولئك الذين ننظر إليهم على أنهم وجوديون، رغم احتجاجهم، لا يمكن بالتأكيد اعتبارهم يشكلون «مدرسة» بالمعنى المألوف لهذه الكلمة. ولقد سبق أن لاحظنا كيف كان سارتر Sartre يشكو من أن كلمة «الوجودية» قد أصبحت خالية من المعنى، وعلى الرغم من أن هيدجر، ويسبرز، ومارسل لابد أن تشملهم، يقينا، أية دراسة للوجودية، فانهم جميعا يرضون لقب الوجودية. ولقد لاحظ: «روجر ل. شن... Roger L.Shinn» «أن كل وجودي يحترم نفسه يرفض أن يطلق على نفسه اسم الوجودي، لأن قوله «أنا وجودي» يساوي قوله «أنا واحد من تلك الفئة من الناس المعروفين باسم الوجوديين» في حين أن الوجودي الحقيقي يريد أن يقول: «إنني لست إلا ذاتي-ولا أحب ما تبذله من جهد لكي تحشرني في تصنيفك..».[9]

أما الكتّاب الذين يكتبون عن الوجودية فكثيرا ما يشيرون إلى تقسيم فلاسفتها إلى وجوديين مسيحيين ووجوديين غير متدينين كدليل على التنوع الذي يمكن أن يوجد في هذا اللون من التفلسف. ولكن إذا كان من الصواب

أن نقول أن أنواع الوجوديين تشمل, فعلا، مسيحيين مقتنعين بمسيحيتهم، وملحدين مقتنعين كذلك بإلحادهم، فان هذه القسمة لا تساعد كثيرا على فهمهم لأنها تكشف عن تبسيط مفرط، فهناك بعض الفلاسفة الوجوديين (أو الفلاسفة من ذوي الميول الوجودية) لا يمكن وضعهم في هذا التصنيف: فمارتن بوبر M. Buber مثلا، يهودي، ويزعم هيدجر أنه لا هو مؤمن ولا هو غير مؤمن، بل وأكثر من ذلك فتقسيم الوجوديين إلى مسيحيين وملحدين يفشل في مراعاة حقيقة هامة هي أن العلاقة بين الفيلسوف الوجودي ومسيحيته أو إلحاده هي عادة، علاقة ذات طابع ينطوي على مفارقة.. Paradoxical إلى أقصى حد، فهي نوع من العلاقة التي تجمع بين «الحب-والكراهية» والتي تتشابك فيها عناصر الإيمان وعدم الإيمان.

فلنتأمل لحظة موقف كل من: كيركجور ونيتشه Nietzsche فكيركجور ينظر إليه، عادة، على أنه الفيلسوف الوجودي المسيحي الكبير، ولا يمكن أن يكون هناك شك في ارتباطه المشبوب بالأيمان المسيحي. ومع ذلك فإن هذا الارتباط يصاحبه عداء مشبوب أيضا لصور المسيحية المتعارف عليها، التي سادت الدانمارك في القرن التاسع عشر، والتي كانت في رأيه صورا منحطة. ولقد وصل هذا العداء إلى ذروته في الهجوم الكاسح الذي شنه على الكنيسة كما عرفها فهو يقول: «كل مسيحية تمد جذورها في المفارق Paradoxical[4*] سواء قبلها المرء بوصفه مؤمنا، أو رفضها بسبب هذا الطابع المفارق ذاته. لأن الجواد الأصيل المفعم بالحيوية والنشاط قد يفقد حماسه واعتزازه بعربته بمجرد أن يستأجرها و يركبها سائق أخرق» [10] وإذا كان كيركجور، الوجودي المسيحي، يكشف لنا عن موقف مفارق ملتبس الدلالة فإننا نستطيع أيضا أن نتعقب، عند «نيتشه» شيئا من العلاقة الجامعة بين «الحب-والكراهية». فعدم إيمانه ورفضه للإيمان المسيحي كانا صادقين وعاطفيين تماما مثل كفاح كيركجور من اجل الإيمان.

ورغم ذلك فقد واصلت المسيحية تأثيرها الساحر عليه. وكما أشار كارل يسبرز K. Jaspers: فعلى الرغم من هجمات نيتشه الوحشية على المسيحية فان هناك ازدواجا غريبا. Ambivalence في موقفه: «فلا يمكن الفصل بين معارضته للمسيحية كواقع وارتباطه بالمسيحية كمسلمة، وهو نفسه كان ينظر إلى هذه الرابطة نظرة إيجابية ولم يكتف بالقول بأنها

ينبغي أن تفصم». [11]

وربما كان في استطاعتنا أن نقول إنه عند كثير من الفلاسفة الوجوديين تندمج عناصر من تراثهم الديني أو الثقافي في فكرهم الوجودي، أو حتى تدفعهم إلى هذا اللون من التفلسف. فعلى الرغم من انتقادات كيركجور العنيفة والمتزايدة التي وجهها لـ «لوثر» Luther فان وجوديته لا يمكن فصلها، في الواقع، عن مذهبه البروتستانتي.

وتمتزج فلسفة مارتن بوبر Martin Buber بالتراث الهسيدي Hassidic[5*] لليهودية، وتضرب وجودية دستويفسكي Dostoyevsky، و برديايف Berdyaev بجذور عميقة في روح الأرثوذكسية الروسية. وارتباط أونامونو Unamuno بدون كيشوت، والدون كيشوتية بصفة عامة، هو ارتباط إسباني بقدر ما هو وجودي. وهكذا فان التنوع الثري بين هؤلاء الرجال يعكس تنوع الخلفية التي انطلقوا منها في الاستجابة لرسالتهم الفلسفية.

لقد كان في التراث الكاثوليكي الروماني باستمرار عنصر يرجع إلى القديس أوغسطين وكذلك عنصر ينتمي إلى القديس توما الأكويني[6*]. وقد يساعدنا ذلك في تفسير ظهور وجوديين كاثوليك من أمثال جبرائيل مارسل G. Marcel فكلمة الوجودية لم تكن شائعة في بعض الدوائر الكاثوليكية لاسيما بعد التعليقات المعادية التي تضمنها المنشور البابوي «حول الجنس البشري Humani Generis» الذي أصدره البابا بيوس الثاني عشر Pius XII عام 1950م[7*]. ومع ذلك فإن الكتّاب الكاثوليك الرومان عندما يتحدثون عن مذهب الشخصانية Personalism»[8*] يكون في ذهنهم، عادة، لون من الفلسفة لا يبعد كثيرا عن الوجودية.

أما كارل يسبرز ومارتن هيدجر فيبتعدان إلى حد ما عن غيرهما من الوجوديين، فهما ليسا مسيحيين بالمعنى المتعارف عليه لهذه الكلمة، لكنهما في نفس الوقت ليسا غير مؤمنين، فيسبرز يرتبط بوشائج قربى بلون من البروتستانتية اللبرالية الشديدة التحرر. لكن وضعه يمكن أن يوصف أفضل وصف بتعبيره هو بأنه «إيمان فلسفي». أما موقف «هيدجر» من الوجود فإننا نجد فيه عناصر من النزعة الصوفية والنزعة الجمالية. [12] كما أن هيدجر ارتبط كذلك بالنازية في فترة من فترات حياته، وعلى الرغم من أن ذلك قد يفسر جزئيا بأنه «افتقار إلى الوعي السياسي»، فانه يصعب أن

ننكر أن في فكره عناصر يمكن تطويرها في اتجاهات تتفق مع القومية الألمانية. [13] وعندما نصل إلى الوجوديين الذين يعترفون صراحة بعدم إيمانهم من أمثال سارتر Sartre وكامي Camus فقد يبدو أننا قد وصلنا إلى الوجودية في أنقى صورها، إذ يبدو أن هذين الرجلين برفضهما لأي مطلب ديني قد حققا الاستقلال الكامل والمسؤولية التامة للفرد. ومع ذلك فإننا نجد، حتى هنا، مفارقات: فماذا ينبغي أن نقول، مثلا، في علاقة سارتر بالماركسية؟ إنها إيجابية ونقدية في آن معا، ورغم إنها اقل عاطفية وانفعالا، من الناحية الظاهرية، من علاقة كيركجور بالمسيحية فإنها لا تقل عنها مفارقة.

وهناك سؤال أخير هام يمكن أن يطرح هو: أيمكن للوجودي أن يذهب إلى أن تحقيق المرء لذاته الأصيلة عن طريق اختياره للمسيحية أو للماركسية أو عدم الإيمان أو حتى للنازية هي مسألة مفاضلة شخصية فردية..؟ إن اختيارا ما قد يكون هو الصحيح بالنسبة لك، في موقفك الخاص في الوقت الذي يكون فيه اختيار آخر صحيحا بالنسبة لي في موقفي الخاص، ومن المؤكد أن هناك بعض الوجوديين يقتربون، في ردهم على سؤالنا، من هذه الإجابة الأخيرة. وهم جميعا يعترفون بنسبية المواقف، ومع ذلك فإنني اشك كثيرا في أن يكون هناك فيلسوف وجودي مسؤول يمكن أن يذهب إلى حد القول بأنها مسألة تفضيل شخصي وأصالة شخصية، واشك أيضا أن كان واحد ممن يتخذون مثل هذا الموقف يستحق أن يسمي نفسه فيلسوفا، فالفلسفة لابد أن تتضمن التفكير، وسارتر مثلا يقدم لنا مبررات عدم إيمانه كما أن يسبرز يدعم إيمانه الفلسفي بتحليل يدعو إلى الإعجاب حتى ولو قيل أن هذا الإيمان لا يمكن البرهنة عليه.

وأنت حين تسمح لمبررات القلب أن تقول كلمتها فان ذلك لا يعني انك تتخلى عن حكم العقل تماما، أو انك تعترف بأن وجهات النظر كلها متساوية في القيمة.وكل ما يدل عليه وجود وجهات نظر كثيرة ومختلفة بين أولئك الذين يسمون، عادة بالوجوديين، هو أن الوجودية لا تسلك طريقا مختصرا نحو حل المشكلات الميتافيزيقية والأنطولوجية. وتلك حقيقة يدركها الوجوديون المسؤولون عن وعي، ولهذا لا تقف جهودهم الفلسفية عند حد مطالب الفرد وتفضيلاته.

4- الوجودية والفينومينولوجيا
(**مذهب الظاهريات** Phenomenology)

معظم الوجوديين يؤمنون بالفينومينولوجيا .. Phenomenology (مذهب الظاهريات) رغم أن هناك كثيرين من أتباع مذهب الظاهريات ليسوا وجوديين. ولقد تطورت رابطة وثيقة بين هذين اللونين من الفلسفة بسبب أن الظاهريات، فيما يبدو، تقدم للمفكر الوجودي نوع مناهج البحث الذي يحتاج إليه أن هو أراد متابعة أبحاثه عن الوجود البشري.

لكلمة «الظاهريات... Phenomenology» في الفلسفة تاريخ طويل إلى حد كبير، فقد استخدمها كانط I. Kant في بعض الأحيان لتعني دراسة الظواهر Phenomena أو الظاهر appearance، في مقابل الأشياء في ذاتها التي افترض إنها تكمن خلف الظواهر[*9]. كما استخدم هيجل هذه الكلمة في كتابه الشهير «ظاهريات الروح.. Phenomenology of Mind» كاسم للعرض المسهب للتجليات الكثيرة للروح أو العقل حين يفضي نفسه بطريقة جدلية من الوعي الحسي الساذج في أبسط مستوى، إلى الإدراك الحسي، والفهم، وعدد كبير من صور الوعي، حتى أعلى الأنشطة العقلية والروحية.

وفي آونة أحدث أصبحت كلمة «الظاهريات Phenomenology» تدل عادة على الفلسفة التي طورها «أدموند هوسرل..E. Husserl»[*10] في كتاباته المختلفة التي ربما كان أهمها كتابه «الأفكار، مدخل عام للظاهريات الخالصة». ولقد وضع «هوسرل» جانبا، أو «بين قوسين» المشكلات المتعلقة بالواقع Reality، أو تكوين موضوعات الوعي، وحاول أن يبتكر منهجا للوصف التفصيلي الدقيق للأنواع المختلفة من الموضوعات في ماهيتها الخالصة. وليس من مهمتنا أن نحاول هنا تقديم أي عرض مفصل لمذهب الظاهريات عند هوسرل. ولكن علينا أن نلاحظ فقط أن لبّ هذا المذهب هو «الوصف» لأنه يقدم لنا وصفا تفصيليا لماهية الظاهرة على نحو ما تعطى للوعي. ولكي نتأكد من دقة الوصف فلا بد للذهن أولا من أن يتطهر من الافتراضات السابقة والأحكام المبتسرة. ومن الضروري كذلك أن نبقى داخل حدود الوصف وأن نقاوم الميل للسير من الوصف إلى الاستدلال.

وبمجرد أن نراعي مثل هذه الملاحظات فسوف يتضح لنا أن الظاهريات الخالصة هي عمل بالغ الصعوبة حقا وتتطلب نظاما عقليا دقيقا للغاية:

فكيف يمكن للمرء أن يتأكد من أنه استطاع أن يبعد جميع افتراضاته السابقة حول موضوع ما؟ أو كيف يمكن له أن يكون على يقين من النقطة التي ينتهي عندها الوصف ويبدأ معها الاستدلال أو التفسير؟! الواقع أن «هوسرل» طوّر منهجية للبحث على جانب كبير من الصعوبة والتعقيد حتى يتغلب على الصعوبات والعقبات التي تقف في طريق الوصول إلى معرفة خالصة ودقيقة.

ولقد أثرت كتابات «هوسرل» تأثيرا مباشرا في عدد من الفلاسفة الوجوديين فقد كان هيدجر، مثلا، واحدا من تلاميذه في جامعة فرايبورج- Freiburg حتى أنه أهدى كتابه الرئيسي «الوجود والزمان.. Being and Time» إلى أستاذه القديم. لكن لا «هيدجر»، ولا غيره من الوجوديين، يتبنى ببساطة مذهب الظاهريات عند هوسرل بصورته التي درسها على يديه، فقد طوّر الوجوديون لونا من الظاهريات يلائم أغراضهم الخاصة. والواقع أن «هوسرل» انتقد استخدام هيدجر لأفكاره.

وفضلا عن ذلك فهناك أسلوب عام في الوصف المنهجي يمكن أن نسميه بالوصف الفينومينولوجي رغم أن صاحبه قد لا يكون قد قرأ شيئا لهوسرل على الإطلاق، ففي رأيي مثلا انه من المناسب إلى حد كبير أن نطلق حكمة «فينومينولوجي» على كثير من أوصاف كيركجور العميقة رغم أن هذه الأوصاف هي بالطبع سابقة على فلسفة هوسرل.

ويبرز اختلاف آخر حاد، نوعا ما، بين هوسرل وبين الوجوديين الفينومينولوجيين مرجعه إلى أنه في الوقت الذي يؤكد فيه هوسرل على أهمية الماهية Essence ويعتقد أن الظاهريات علم دقيق، نجد الوجوديين يؤكدون على أهمية الوجود الإنساني العيني Existence. ولقد لاحظنا ذلك بالفعل عندما سقنا عبارة سارتر.. Sartre الشهيرة التي يقول فيها: أن الوجود سابق على الماهية، ومن الواضح أنه لو صحّ وكان الموجود البشري يخلق ماهيته بنفسه أو حتى لو كانت ماهيته تكمن في وجوده عينيا Exist، كما يقال في بعض الأحيان، لما كان هناك معنى على الإطلاق لتعليق مشكلة الوجود الإنساني العيني. ومن ناحية أخرى يتفق الوجوديون مع هوسرل في استحالة الاستدلال على ما يسمى «بالشيء في ذاته» من وراء الظاهرة، فهم يرفضون الثنائية الكانطية التي تفترض وجود «نومين noumenon» (شيء

في ذاته) مختبيء بحيث لا تكون الظاهرة سوى مظهر له فحسب. وهم كذلك لا يبدون اهتماماً بمحاولة هيجل أن يبين كيف تتكشف الظاهرة جدليا. (كما كانوا اقل اهتماماً بالروح القابعة خلف الظواهر). لقد اتفقوا مع «هوسرل» على أن يكتفوا بوصف الظاهرة على نحو ما تظهر نفسها، ومع ذلك فقد أبدى الوجوديون نفوراً مماثلا وهم يتابعون بعض النزعات المثالية التي كشفت عن نفسها في فلسفة هوسرل. صحيح أن هوسرل أصر على أن الوعي باستمرار قصدي Intentional، بمعنى انه يتجه مباشرة نحو موضوع يجاوزه، لكنه كان يحاول أن يجعل الوعي يبتلع كل شيء آخر. وكما سنرى بوضوح فيما بعد، فان الوجوديين يرفضون المذهب المثالي Idealism فينبغي، عندهم، ألا تختلط موضوعات الوعي مع الوعي بالموضوعات، ومثل هذا الخلط ينشأ من تحديد نقطة البدء في الفلسفة، بطريقة زائفة، على أنها الوعي المفكر، بدلا من النطاق الشامل للوجود العيني.

فلنحاول أن نفهم، بطريقة أكمل، الوصف الذي تقدمه الفينومينولوجيا الوجودية. على الرغم من أننا أكدنا أهمية الطابع الوصفي للفينومينولوجيا (مذهب الظاهريات) فإن ذلك لا يعني على الإطلاق أنها تصف ببساطة، وبطريقة ساذجة، ما هو حاضر أمام الوعي. إن المهم في الفينومينولوجيا هو أنها تقدم وصفاً للأعماق، إن صحّ التعبير، يجعلنا نلاحظ السمات التي تفشل، عادة، في ملاحظتها؛ كما أنها تزيل العقبات التي تقف في طريق رؤيتنا، وتعرض الجوهري لا العرضي، مبينة العلاقات المتداخلة التي يمكن أن تؤدي إلى رأي مختلف إلى حد كبير عن ذلك الذي نصل إليه عندما ننظر إلى الظاهرة منعزلة عن غيرها.

ويمكن أن نوضح هذه الخصائص التي تتميز بها الفينومينولوجيا إذا ما تأملنا بإيجاز الملاحظات التي ساقها كل من هيدجر وسارتر Sartre حول هذا الموضوع.

لقد سار هيدجر في شرحه للفينومينولوجيا Phenomenology على نفس الطريقة التي سار عليها في كتاباته، أعني انه لجأ إلى الإشتقاقات اللغوية للكلمة، فكلمة الفينومينولوجيا مشتقة، من لفظين يونانيين هما Logos, Phainomenon والمقطع اليوناني Phainomenon مشتق بدوره من الفعل اليوناني-

Pheinein بمعنى «يظهر أو يخرج إلى النور» وهو فعل يمكن أن نتعقب جذوره إلى جذر هندو-أوربي هو.. Pha الذي يرتبط بفكرتي النور والوضوح. فالظاهرة Phainomenon هي ما يتبدى أو يظهر إلى النور. ومن المعروف أن هناك ألوانا مختلفة من الاستخدامات لهذه الكلمة. فنحن أحيانا نتحدث عن: الظاهر المحض mere appearance، قاصدين بذلك أن ما يبدو هو، بطريقة ما، غير حقيقي Unreal أما الحقيقة الواقعية Reality فتظل مختفية. ولا ينكر هيدجر، بالطبع، أن هناك من الأشياء اكثر مما تلتقي به «العين» إن صح التعبير، فهناك جميع أنواع احتمالات الاختفاء والتشويه، ولا بد من «انتزاع» الحقيقة من الظواهر Phenomena، لكنه كان واضحاً تماماً في رفضه للفكرة التي تقول انه يمكن أن يكون هناك خلف الظواهر «شيء في ذاته» لا يمكن الوصول إليه على الإطلاق. فكل ما نستطيع أن نعرفه هو الظواهر على نحو ما تظهر نفسها في ذاتها.

عندما ننتقل إلى اللفظ الثاني الذي تتألف منه كلمة الفينومينولوجيا وهو Logos نجد أن هيدجر يبين لنا أن هذا اللفظ أيضا يعني «الظهور» فالقول.. Legein، هو ظهور apo Phainesthai، (وبهذه المناسبة فان: الفعل اليوناني Phanai بمعنى «يقول» له نفس الجذر Pha الذي نجده للفعل Phainesthai بمعنى «يظهر» فالقول يعني خروج الكلام إلى النور) وعندما نجمع بين Logos و Phainomenon فإننا عندئذ نصل إلى مستوى ثان من الظهور، فالكلام يوضح الظاهرة، بحيث أن الفينومينولوجيا تتيح رؤية ما يظهر ذاته، أنها تجعلنا نرى الظاهرة بطريقة تزول معها العقبات، وتجعلنا نلاحظ البنى والعلاقات المتداخلة التي كانت خافية حتى الآن أو لم تظهر بعد إلى النور(14).

لقد رفض جان بول سارتر، كما فعل هيدجر، الثنائية التي تقوم على التقابل بين الظاهرة «وشيء في ذاته» غامض. ومع ذلك فليست الظاهرة هي مجرد التبدي الجزئي الذي يمثل أمامي في أية لحظة محددة. وإنما الظاهرة هي بالأحرى سلسلة متناسقة من المظاهر، وفي كل مظهر جزئي يوجد ما يسميه سارتر بالإشارة إلى العلاقات بين الظواهر.. «Trans Phenomenal reference». وعلى حين أن الفلسفة الكانطية كانت تسعى إلى ربط الظاهرة Phenomenon كمظهر appearance بحقيقة Reality لا تظهر

أبدا، فان مهمة الفينومينولوجيا هي أن تبين العلاقات البنائية المتداخلة في اللحظات أو الجوانب المنفردة التي تتكون منها الظاهرة. «فوجود» الظاهرة هو أكبر من أي مظهر جزئي لها، ومهمة «الأنطولوجيا الفينومينولوجية Ontology Pheomenological[(*11)] أن تكشف لنا ما هو هذا الوجود.» [(15)].

يتضح مما سبق أن الفينومينولوجيا Pheonomenology ليست منهجا للبرهان، فهي تصف ما يرى، وفضلا عن ذلك فقد يحدث أن يرى الناس المختلفون الأشياء بطرق مختلفة. وتستهدف الوسائل التقنية للفينومينولوجيا، بالطبع، وكذلك تركيزها على الماهيات والبنية الكلية، التقليل من أثر التفضيلات والأهواء الشخصية. ومع ذلك فمن الصعب أن ننكر، لا سيما في مسألة شخصية مثل محاولة تقديم فينومينولوجيا للوجود البشري، إن المعادلة الشخصية سوف تدخل في هذا الصف كما أن المواقف الشخصية للباحث سوف تؤكد وجودها.

ولا شك أن ذلك يفسر لنا، إلى حد ما، الاختلاف والتشعب القائم بين الوجوديين. ومع ذلك فنحن لا نستسلم لمفاضلات الفيلسوف الذاتية، إذ تزودنا الفينومينولوجيا داخل حدود معينة، بمنهج علمي موثوق به لدراسة هذا الموضوع الروّاغ: ألا وهو الوجود البشري... Existence. وكلما طبقنا مبادئها بدقة قلّت احتمالات التشويه والنظرة الأحادية الجانب. وعلى الرغم من أن الفينومينولوجيا لا تقدم برهانا ولا إثباتا فإن حقيقة دعواها موضوعة موضع الاختبار، والاختبار يعني مقارنة الوصف الذي تقدمه الفينومينولوجيا بفهمنا المباشر للوجود البشري، أعني مواجهة الوصف الفينومينولوجي بالظواهر نفسها كما تتوصل إليها.

5- التمييز بين الوجودية وبعض أنماط الفلسفة المرتبطة بها

من المسلم به أن الحدود الفاصلة بين الوجودية وغيرها من أنواع الفلسفات الأخرى ليست واضحة دائما، ومن المحتمل ألا يكون هناك فيلسوف تصل به وجوديته، بمعناها الضيق إلى حد أنه لا ينتهك، في هذه النقطة أو تلك، الحدود الفاصلة بين الوجودية، والبرجماتية... Pragmatism أو التجريبية Empiricism مثلا، لكن يمكن، من حيث المبدأ، وضع تميزات وفروق يكون من نتيجتها توضيح أهم خصائص الموقف الوجودي.

والفلسفات التي يبدو أنها متاخمة للوجودية أكثر من غيرها، عند هذه النقطة أو تلك، هي: المذهب التجريبي والمذهب الإنساني Humanism والمذهب المثالي Idealism والمذهب البرجماتي، والمذهب العدمي Nihilism.

(ا) سوف نبدأ بدراسة العلاقة القائمة بين الوجودية والمذهب التجريبي، فهاتان الفلسفتان هما، على الأرجح، الفلسفتان السائدتان في عصرنا الراهن، رغم أن الوجودية، لأسباب سوف نعرض لها فيما بعد، قد ازدهرت أساسا في القارة الأوروبية في حين انتشر المذهب التجريبي في البلاد التي تتحدث باللغة الإنجليزية. ويشترك الوجوديون والتجريبيون في اتخاذ موقف مشترك ضد العقلانية النظرية Speculative Rationalism التي سادت في عصور سابقة.

فهم جميعا لا يثقون في جميع المحاولات التي تبذل لإقامة فلسفة قبلية a priori[(12*)]، بل وأكثر من ذلك لا تثيرهم أية محاولة لتشييد مذاهب شمولية شامخة، وإنما يسعون إلى تلك المعرفة المحدودة التي يمكن إقامتها بأمان على أساس من المعطيات التي يمكن الحصول عليها.

لكن التشابه بينهما ينتهي إلى هذا الحد: فيتجه الفيلسوف الوجودي إلى الداخل سعيا وراء معطياته، في حين أن الفيلسوف التجريبي المعتدل يقيم وزنا ضئيلا «للتجربة الداخلية» بينما يميل الفيلسوف التجريبي المتطرف إلى اعتبار التجربة Experience مرادفة للتجربة الحسية Sense, Experience حتى أن بحوثه الفلسفية تتحول إلى العالم الخارجي، وعنده أن الإنسان نفسه ينبغي أن يعرف بالملاحظة التجريبية وليس عن طريق التجربة الذاتية. ويظهر الاختلاف بين الوجودية والمذهب التجريبي واضحا عند هذه النقطة بوصفه اختلافا بين طريقتين من طرق المعرفة. فالوجوديون يركزون على أهمية المعرفة عن طريق المشاركة، بينما يركز التجريبيون على أهمية المعرفة عن طريق الملاحظة، ويزعم الفيلسوف التجريبي أن ذلك اللون من المعرفة الذي يسعى إليه له من الموضوعية والشمول ما يضفي عليه قدرا من الصحة Validity تفتقر إليه التقريرات الذاتية التي يقولها الفيلسوف الوجودي. لكن الأخير يرد بقوله إنه في حالة المعرفة بالإنسان، على الأقل، نجد أن ما يتسم به المذهب التجريبي من تجريد وتموضع يشوه الواقع العيني الحي.

ولقد وجه نيقولا برديايف ,Nikoloi Berdyaev[13*] بوجه خاص، انتقاداته لما تتسم به الرؤية التجريبية من نزوع نحو التموضع، وذهب إلى أن هذا النزوع يؤدي إلى النتائج الآتية: «اغتراب الموضوع عن الذات امتصاص الفردي والشخصي الذي لا يمكن أن يتكرر فيما هو عام وشامل بطريقة لا شخصية وكذلك: سيادة الضرورة، والحتمية الخارجية، وسحق الحرية واختفاؤها. والتكيف مع الطابع الشامل للعالم والتاريخ، ومع الإنسان العادي (المتوسط)، وصبغ الإنسان وآرائه بصبغة اجتماعية تدمر الشخصية المميزة...» [16]

والمبالغة، بالطبع، سهلة للغاية، ولا شك أن الاعتراض على التموضع، Objectification قد بولغ فيه فلم يضع في اعتباره بقدر كاف أن الرؤية التجريبية الموضوعية حتى بالنسبة للإنسان، لها مزاياها في حدود معينة. لكن من المؤكد أن برديايف كان على حق في إصراره على أننا نحتاج إلى ما هو اكثر من الرؤية التجريبية، فهو يعتقد أن الفهم الوجودي للإنسان يؤدي إلى الحفاظ على عدة مسائل غابت عن أعين أصحاب المذهب التجريبي الخالص: «كتبادل المشاعر والمشاركة الوجدانية والحب-وقهر الاغتراب، والشخصانية والتعبير عن الطابع الفردي والشخصي لكل وجود بشري، والانتقال إلى عالم الحرية والتحديد من الداخل، والانتصار على الضرورة المستعبدة، وسيادة الكيف على الكم، والإبداع على الاتباع...»[17]

وتساعدنا هذه المناقشة على رؤية الفارق بين التحليلات الوجودية المختلفة وبين نتائج علوم تجريبية مثل: علم النفس، وعلم الاجتماع. فهذان العلمان يقومان على المعطيات التي يمكن ملاحظتها، بينما يسير الفيلسوف الوجودي طوال بحثه على ضوء التحليل الفينومينولوجي للوجود الذي يشارك فيه، لأنه لا يعنيه الإنسان بوصفه حالة تجريبية من حالات الوجود البشري العيني لكنه، بالأحرى، يهتم بهذا الوجود البشري على نحو ما هو عليه في بنيته الأساسية، وهذا الموقف اللاتجريبي الذي يتخذه الفيلسوف الوجودي ينعكس في تجنبه الحديث، غالبا، عن «الإنسان» بصفة عامة لكنه يخصص للموجود البشري بعض المصطلحات الأنطولوجية مثل «الوجود المتعين Dasein» (أي الوجود هنا أو هناك)[14*]. كما هي الحال عند هيدجر، والوجود لذاته Pour-soi كما هي الحال عند سارتر.

(2) من الصعب القول بأن المذهب الإنساني Humanism فلسفة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، لكنه، على أية حال، يمثل اتجاها ذائعا في عصرنا الحاضر. فما هي علاقة الوجودية بالمذهب الإنساني ؟! لقد طرح هذا السؤال جان بول سارتر J. P. Sartre في محاضرته الشهيرة: «الوجودية مذهب إنساني... Existenlialism is a Humanism».

وهذا سؤال لا يمكن ببساطة الإجابة عليه بسهولة فمصطلح المذهب الإنساني humanism يحمل أكثر من معنى، وعلى الرغم من أن الوجودية مذهب إنساني بمعنى معين فلست أعتقد أنها مذهب إنساني بمعنى آخر. الوجودية مذهب إنساني بمعنى أنها تهتم اهتماما بالغا بالقيم الإنسانية والشخصية، كما تهتم بتحقيق الوجود البشري الأصيل..authentic، ويظهر ذلك بوضوح شديد في محاضرة «سارتر». رغم أن المرء قد يذهب إلى أنه لا يتضح بنفس هذه الدرجة من الوضوح كيف انتقل من آمال الموجود البشري الفردي وتطلعاته إلى الحديث عن لون من المسؤولية الجماعية. لكن إذا افترضنا أن ذلك يمكن أن يحدث فإن المرء سوف يوافق في الحال. بل انه في الواقع لا بد أن يؤكد، أن الوجودية مذهب إنساني بالمعنى الواسع الذي وصفناه لهذا المذهب، ومن الواضح أن ذلك يصدق أيضا على وجودية برديايف Berdyaev التي تلخصها الفقرات القليلة السابق ذكرها.

غير أن هناك معنى آخر لمصطلح «المذهب الإنساني... Humanism» لقد أقام روجر شن Roger Shinn تفرقة مفيدة بين «المذهب الإنساني المفتوح» و«المذهب الإنساني المغلق».. [18] أما المذهب الإنساني المفتوح فيشير، ببساطة، إلى السعي وراء تحقيق القيم الإنسانية في العالم ولابد أن ينطبق، مثلا، على النزعة الإنسانية عند برديايف وأما المذهب الإنساني المغلق فيحمل مضامين أبعد، منها أن الإنسان هو الخالق الوحيد لمعنى القيم في العالم. ومن الواضح أن هذا اللون من عدم الإيمان هو الذي يعتنقه «سارتر»، وهو لهذا السبب يؤكد أن الوجودية مذهب غير متدين فالوجودية عنده مذهب غير متدين لأن الإنسان فيها متروك لذاته كيما يخلق ويحقق في عالمه ما يستطيع من القيم.

لكن هل ينبغي أن ينظر إلى الوجودية كلها على أنها مذهب إنساني بهذا المعنى الثاني الضيق ؟! تعرض محاضرة سارتر ردا على هذا السؤال مستمدا

من «رسالة عن المذهب الإنساني» لهيدجر. ولا يقل «هيدجر» عن «سارتر» في تأكيده لمسؤولية الإنسان في مواجهة مستقبل مفتوح، غير أن ما يدافع عنه هيدجر هو المذهب الإنساني المفتوح وليس المغلق، حيث توضع الحياة الإنسانية في سياق أوسع للوجود. أن الإنسان لا يخلق الوجود العام Being ولكنه بالأحرى يستمد وجوده البشري الخاص Existence من هذا الوجود العام ويصبح مسؤولا عن هذا الوجود وأمامه، وقبل أن يتكلم عليه أن يترك الوجود يخاطبه. [19] ولسنا بحاجة في هذه المرحلة إلى أن ننحاز إلى أحد الأطراف في هذا النزاع، لكننا نستطيع أن نسوق ملاحظة هي انه على الرغم من أن الوجودية مذهب إنساني، بالمعنى الواسع لهذه الكلمة، فإنها ليست دائما أو بالضرورة مذهبا إنسانيا مغلقا.

(3) وسؤالنا التالي عن العلاقة بين الوجودية والمذهب المثالي Idealism وعلينا أن نحذر منذ البداية من الوقوع في خطأ سطحي للغاية، ذلك لأن الوجوديين يحصرون استخدام كلمة الوجود البشري.. Existence في نطاق ضيق بحيث إنها لا تنطبق إلا على ذلك اللون من الوجود الذي نعرفه في حالة الإنسان، ولا يعني ذلك على الإطلاق أن الذوات البشرية هي وحدها الحقيقية.. Real وتتضح هذه الفكرة من بضع عبارات لهيدجر، يقول، «إن الوجود الذي تكون طريقة وجوده هي الوجود خارج ذاته (أي الوجود المنفتح Existence[*15] هو الإنسان، فالإنسان وحده هو الذي يوجد بهذا المعنى، أما الصخرة فهي موجودة لكن ليس على طريقة وجود الإنسان، والشجرة... والفرس.. والملاك موجود لكن ليس على طريقة وجود الإنسان، والله موجود لكنه لا يوجد على طريقة الإنسان. والعبارة التي تقول «الإنسان هو وحده الذي يوجد خارج ذاته». لا تعني قط أن الإنسان وحده هو الذي يوجد وجودا حقيقيا وأن الموجودات الأخرى غير حقيقية.. Unreal أو أنها أوهام أو أفكار للإنسان». [20] فكلمة يوجد Exist يستخدمها الوجوديون بمعنى خاص يختلف عن الاستخدام التقليدي لها. وهكذا نجد أن قولنا بأن الإنسان وحده هو الذي يوجد (خارج ذات Exist) هو أبعد ما يكون عن أي لون من ألوان المثالية الذاتية[*16].

على أن ما هو أهم من ذلك هو أن الوجودية والمثالية تختلفان من زاوية سبق أن أشرنا إليها بإيجاز. فإذا كان من الصواب أن نقول عنهما معا إنهما

فلسفتان للذات البشرية أكثر منهما فلسفتين للموضوع، فإن من الصواب أيضا أن نقول إن الفيلسوف المثالي يبدأ من الإنسان بوصفه ذاتا مفكرة في الوقت الذي يبدأ فيه الفيلسوف الوجودي من وجود الإنسان الشامل في قلب العالم.

والفيلسوف المثالي (إن جاز لنا، مؤقتا، أن نعمم القول) يبدأ من الأفكار في حين يزعم الفيلسوف الوجودي أننا نبدأ بالفعل من الأشياء ذاتها، فلقد كتب سارتر، في نقده لمثالية باركلي Berkelley[*17] يقول: «أن المنضدة لا توجد في وعيي ولا حتى في قدرتي على تمثلها، وإنما المنضدة توجد في المكان، إن أولى خطوات المسار الفلسفي ينبغي أن تكون أبعاد الأشياء عن الوعي، ثم إعادة إقامة ارتباطها الصحيح بالعالم. ومعرفة أن الوعي هو وعي بالعالم كما يوجد في موضعه الخاص..». [21] وبمعنى آخر كل وعي هو قصدي وموجه نحو موضوع خارج هذا الوعي، والمظهر ليس شيئا ينتمي إلى الوعي لكنه شيء ينتمي إلى ظاهرة موضوعية.

وهكذا نجد أنه رغم تأكيدات الوجودية على أهمية الذات البشرية فان ذلك لا يعني أنها تسير في نفس الطريق الذي تسير فيه المثالية، فمعنى القول بأنك موجود عينيا هو أنك تواجه عالما واقعيا حقيقيا real.

(4) أن كل من يقرأ مقال وليم جيمس الشهير «إرادة الاعتقاد» يصعب عليه أن يتشكك في وجود روابط وثيقة بين الوجودية والمذهب البرجماتي Pragmatism[*18]، فهما معا احتجاج على النزعة العقلية المجردة، وهما معا يؤكدان على أهمية العلاقة بين الاعتقاد والفعل، وهما معا يعترفان بمخاطرة الإيمان كموقف نضطر إلى اتخاذ قرار، بناء على مقتضيات الوجود العيني، قبل أن نتمكن من الوصول إلى الأسس النظرية للقرار الذي اتخذناه، وهما معا يتخذان من تحقيق الإيمان لإنسانيتنا أو حطه منها، أساسا لتأكيد الإيمان أو تزييفه.

لكن على الرغم من أوجه التشابه هذه فإن هناك اختلافات عميقة بين الوجوديين والبرجماتيين. فمعيار صدق الفكرة عند البرجماتي معيار نفعي وبيولوجي، وليس ثمة سوى إحساس ضئيل بالجوانية التي تتسم بها الوجودية. وفضلا عن ذلك فإن الفيلسوف البرجماتي هو، في العادة، فيلسوف متفائل يهتم بالنجاح في أمور محدودة ولا يعي إلا النزر اليسير

من الجانب المأساوي المحبط من الحياة، وهو الجانب الذي تعبر عنه كتابات معظم الوجوديين. و يشير برديايف Berdyaev بوضوح إلى الاختلاف بين الفلسفتين فبعد أن يعترف بأن البرجماتي على صواب في اعتناقه للفكرة القائلة بأن الصدق وظيفة للحياة، وان هذا المعيار يمكن قبوله عندما نعالج مشكلات علمية وتقنية Technical يستطرد قائلا: «ومع ذلك فإن الصدق يقف ضد المذهب البرجماتي على خط مستقيم، لأن الازدهار الحيوي للأشياء، والنجاح، والنفع، والفائدة، هذه الأمور جميعا هي علامات على الكذب بدلا من أن تكن علامات على الصدق، فمن المؤكد أن الصدق ليس شيئا مفيدا ونافعا في هذا العالم، فهو لا يقدم أية خدمات، بل انه على العكس قد يكون مدمرا ومحطما لنظام الأشياء في هذا العالم، أن الصدق يتطلب تضحيات، وقد يؤدي إلى الاستشهاد.». (22)(19*)

والواقع أن هناك وجوديين اقتربوا جدا من أحد أنواع البرجماتية. فقد تبدو بضع فقرات من الفيلسوف أونامونو ,Unamuno(20*) شبيهة بالمذهب البرجماتي، غير أن هذه الفقرات لا بد أن توضع جنبا إلى جنب مع العناصر الذاتية العاطفية في فلسفته والى جانب ما يفهمه من المأساة. كما أن مواطنه: «خوزيه أورتيجا آي جاست Jose Ortega Y Gasset»(21*).. اقترب هو الآخر من المذهب البرجماتي بسبب انحيازه الفكري القوي إلى النزعة الحيوية.. Vitalistic الذي جعله يصف العلم والثقافة معا بأنهما «أدوات أو وسائل للحياة». (23) لكن إحساس «أورتيجا» بالأزمة، وبالتحدي الثوري وضعه بين الوجوديين. وبالغا ما بلغ اقتراب الوجوديين في بعض النقاط من البرجماتيين وأصحاب النزعة الحيوية، فإنهم يتميزون عنهم بأن اهتمامهم ينصب على تكثيف الحياة، بل على تكثيفها المأساوي، بدلا من أن ينصب على توسعها أو نجاحها الخارجي.

(5) يتمرد الوجوديون، عادة، على الوضع القائم في مجالات كثيرة: في اللاهوت، والسياسة، والأخلاق، والأدب، و يناضلون ضد السلطات التي يقبلها الناس وضد الشرائع التقليدية. حتى الوجوديون المسيحيون نادرا ما يكونون معتدلين، فقد توج كيركجور حياته بهجوم مرير على الوضع الكنسي القائم في الدانمارك. ويعتقد معظم الباحثين أن هذه المرحلة الأخيرة من عمله لم تكن انحرافا في تفكيره وإنما هي نتيجة منطقية لتفكيره المبكر.

أما الوجوديون غير المتدينين فإنهم يسيرون بالتمرد إلى آفاق أبعد من ذلك بكثير، حتى لقد أطلق على: «هيدجر» و«سارتر» و«كامي» في بعض الأحيان اسم العدميين، فهل الوجودية نوع من العدمية Nihilism[22*] ؟

أم هل تؤدي الوجودية إلى العدمية عند ما يسير المرء بنتائجها حتى ا لنهاية.. ؟

أغلب الظن أن قلة قليلة جدا من الناس هم الذين اعترفوا فعلا بأنهم عدميون، وأغلب الظن أيضا أن العدمية تتوقف دائما على موقف إيجابي معين هو الذي ترفضه صراحة. وربما كانت فكرة العدمية التامة فكرة مناقضة لذاتها، وعلى الرغم من ذلك فإننا نستطيع أن نتصور حالة اغتراب عن النظام القائم تصل في تطرفها إلى حد الاقتراب من العدمية. ولقد كانت رواية الأديب الروسي إيفان ترجنيف Evan Turgenev «الآباء والأبناء» أول عمل أشاع مصطلح «العدمية Nihilism» على نحو شعبي، وقد عرفها نيتشه Nietzsche وتصف هذه الرواية الطالب بازاروف. «Bazarov» بأنه تقريبا الرجل العدمي الكامل الذي يزعم أنه ينكر كل شيء، «فبازاروف» في الفن والسياسة، وكذلك في الدين ينكر جميع القيم، و يرفض كل ما اتفق، تقليدا، على انه ذو قيمة. وهو فضلا عن ذلك يزعم أن كل المطلوب منه هو أن ينكر فقط، وليس ملزما بتقديم أي شيء بنّاء يحل محل ما هدمه. ومع ذلك فإن «بازاروف» كان يعتقد، فيما يبدو، أن العدمية موقف عابر أو مؤقت، فهو موقف ضروري لتطهير الأسس لكنه ليس الكلمة الأخيرة: «في الوقت الحاضر، يبدو أن الوسيلة النافعة اكثر من غيرها هي الإنكار، ومن ثم فإن علينا أن ننكر!!»

ويبدو لي أن الوجوديين الذين اقتربوا من العدمية اعترفوا بطابعها المؤقت وحاولوا أن يتجاوزوه. أما «نيتشه» فقد اعتقد أن الغرب قد وصل إلى مرحلة عدمية، وعلى الرغم من انه كان يأسف على هذه الحقيقة أسفا شديدا، فقد كان الآخرون ينظرون إليه عادة على انه سقط هو نفسه في هذه العدمية. ومن المؤكد مع ذلك، انه كان يبحث عن طريقة تمكنه من تجاوز هذه العدمية: «كان يعرف انه هو نفسه العدمي الذي وجه إليه الاتهام، لكنه كان يعتقد أنه يختلف عنه من حيث انه يسير بالعدمية إلى نتائجها النهائية وهو بذلك يشرع في قهرها»[24] وكان جان بول سارتر

يبحث عن الجانب الآخر من اليأس، في حين اعترف كامي Camus بالحاجة إلى البحث من أسباب تؤدي إلى تجاوز العبث واللا معقول لAbsurdity. ومع ذلك فربما قال هؤلاء الفلاسفة جميعا أن الإمكانات الجديدة لا يمكن أن تظهر، وإعادة تقويم القيم لا يمكن أن تحدث، إلا بعد الإنكار الشامل للمعتقدات والمعايير المتعارف عليها.

وبالطريقة ذاتها يثور الوجوديون المسيحيون، أحيانا، ثورة شاملة على الصور التقليدية من الإيمان، ويزعمون انه لا يمكن للإيمان الجديد أن يظهر إلا من خلال رفض هذه الأشكال وإنكارها، ومن خلال التجربة الأليمة المترتبة على ذلك، والتي لا يعود لك فيها شيء تؤمن به، فبالنسبة للرجل المسيحي يمكن أن تكون هناك إعادة تقويم جذرية للقيم لا تبعد كثيرا عن تجربة الرجل العدمي.

لاشك أن هناك مذاهب «شبه وجودية» تحب أن تطيل الكلام بطريقة مبالغ فيها فيما يسمى «بمواجهة العدم»، ولاشك أيضا انه وقعت تمردات كثيرة غبية على التراث. لكن الإثارة المتطرفة للتساؤل والاستعداد الكامل للشك هما من صميم الموقف الوجودي وفي الحالات التي ينبثق فيها الإيمان في النهاية، يكون هو الإيمان الأقوى، لأنه سبق أن تطلع إلى أعماق هاوية العدمية.

2 الوجودية وتاريخ الفلسفة

١ - تفسير الأسطورة وبزوغ الفهم الذاتي

على الرغم من أن الوجودية، في أشكالها المتطورة، هي ظاهرة تنتمي إلى العصور الحديثة، فإننا يمكن أن نتعقب جذورها إلى فترات بعيدة في تاريخ الفلسفة، بل حتى في تلك المحاولات التي قام بها الإنسان قبل ظهور الفلسفة لكي يصل إلى لون من ألوان الفهم لذاته، وبالتالي فلقد أظهرت الفلسفة الوجودية إلى العلن اتجاها للذهن وطريقة في التفكير قديمتين قدم الوجود البشري نفسه، تبدتا بدرجات متفاوتة طوال تاريخ الفكر البشري.

وقد يسيطر الاتجاه الوجودي والاهتمام بموضوعات من ذلك النوع، الذي رأيناه مميزا للوجودية في مراحل ثقافية معنية. وقد يبدو، في أحيان أخرى، أن الناس لا تهتم نسبيا، بهذه المسائل، غير أن الوجودية لها شجرة نسب محددة المعالم.

ويمكن أن نتعقب جذور هذه القصة عائدين القهقرى إلى المرحلة الأسطورية في التفكير، ولقد ظل موضوع الأساطير وتفسيرها يخلب الباب عدد كبير من الباحثين من شلنج Schelling، وشتراوس Strauss حتى كاسيرر Cassirer ، ويونج Jung، وبلتمان Bultmann والياد Eliade وكثيرين غيرهم، وكلهم بذلوا

جهودا مكثفة في علم تفسير الأساطير.

وفي القرنين الثامن عشر وبداية التاسع عشر بذلت جهود كثيرة لتفسير الأساطير تفسيرا عقليا عن طريق حذف عناصرها الخيالية، ومحاولة النفاذ المباشر إلى الأحداث المعقولة التي يفترض أنها الأساس في نشأة القصص، وأصبحت فيما بعد مزخرفة بالتفصيلات الخيالية. لكن هناك اتفاقا عاما بين الباحثين الآن على خطأ مثل هذه النظرة في تفسير الأسطورة وعلى إخفاقها في التمييز بين الأسطورة الأصيلة من ناحية وبين الخرافة وملاحم البطولة من ناحية أخرى، وانعقدت الآمال أكثر على المحاولات التي تعالج الأسطورة بطريقة مجازية بوصفها حاوية لحقائق ميتافيزيقية لا تستطيع أية لغة محددة تحديدا دقيقا أن تعبر عنها تعبيرا كافيا، ورغم أن هذه النظرة ترشد إلى أفلاطون، فانه يمكن انتقادها على أساس أنها تقرا في الأساطير أفكارا لاحقة ومتقدمة اكثر بكثير مما تحاول هذه الأساطير أن تعبر عنه. وهناك نظرية من اكثر النظريات دواما في تفسير الميثولوجيا Mythology اعتبرت الأساطير ذات وظيفة تعليلية، أي أنها اعتبرتها، تقريبا، لونا من العلم البدائي الذي يفسر الأصول السببية لأحداث الطبيعة ونظم البشر. والقول بأن هناك عناصر تعليلية في الميثولوجيا، قول لا يمكن إنكاره، غير أن ذلك لا يعني أن هذا هو التفسير الشامل الذي يستوعب هنإه الظاهرة. ولقد رأت أحدث النظريات في تفسير الميثولوجيا أن الأساطير تعبر بطريقة رمزية عن حقائق خاصة بفكر الإنسان وحياته، كما أن التفسيرات السيكولوجية التي قدمها علم النفس قد لفتت الأنظار إلى التوازي القائم بين الأساطير والأحلام ورأت فيها إسقاطات وتجسيدات للرغبات والصراعات الداخلية في الإنسان. أما التفسيرات الوجودية فقد رأت في الأساطير المحاولات الأولى التي تلمس فيها الإنسان الطريق نحو العثور على هوية Identity، فإذا روينا مثلا حكاية الأصول البشرية فذلك إقرار بلون من الفهم الذاتي.

وأنا لا أعتقد أن أية طريقة من هذه الطرق في تفسير الأساطير كافية بذاتها تماما، فالأسطورة ظاهرة معقدة، ولما كانت تنتمي إلى فترة من الثقافة البشرية لم تكن قد ظهرت فيها أشكال متخصصة أو متمايزة من اللغة، فان كل أسطورة يمكن أن تقبل تفسيرات متعددة، ومن ثم فمن المشروع

تماما استخدام أكثر من طريقة تفسيرية في المحاولات التي تبذل لفض شفرة معنى الأساطير.

ومع ذلك فيبدو أن للتفسير الوجودي للأسطورة أهمية أساسية بين الطرق الممكنة في التفسير، نظرا لأن مشكلة عثور الإنسان على هوية لنفسه أو حصوله على فهم لذاته هي مشكلة كامنة، فيما يبدو، في صميم وجود الإنسان نفسه، وهي أساسية أكثر من التساؤل عن أصل الأشياء أو كيف بدأت، ولا شك أننا سوف نسلم في الحال بأن هناك كذلك لونا من حب الاستطلاع العقلي ملازم هو الآخر للوجود البشري، وأن أرسطو كان على صواب عندما ذكر في بداية كتابه «الميتافيزيقا» هذه العبارة الشهيرة: «كل إنسان يرغب بطبيعته في المعرفة»، ومع ذلك فليس من الخطأ أيضا أن نزعم أن لحب الاستطلاع البشري مكونات وجودية، وإننا كلما عندنا القهقرى في التاريخ البشري وجدنا الدافع الوجودي أقوى، فحب الاستطلاع النزيه الذي يصل إلى قمته في التفكير المستقل عند العالم أو الفيلسوف، يمثل فيما يبدو تطورا متأخرا جدا في تاريخ الإنسان.

ولهذا فقد يقال أن التساؤل الأساسي حول الذات البشرية وهو ما يتسم به الأسلوب الوجودي في التفلسف قد كافح بالفعل لكي يعبر عن نفسه في الحقبة التي كان فيها الفكر البشري أسطوري الطابع. وهذا واضح بصفة خاصة في الأساطير التي تحكي أصل الإنسان والتي توجد تقريبا في جميع الثقافات. والعالم الغربي المسيحي يتصل اتصالا وثيقا بالتفسير العبراني للأصول البشرية الذي يحكي لنا كيف خلق الإنسان من طين الأرض ثم نفخ فيه نسمة حياة أو روحا (سفر التكوين الإصحاح الثاني آية 7) وقبل أن يعتقد أي شخص في هذه القصة كتفسير لحادثة ما وقعت في الماضي، وقبل أن يعتقد أي شخص بوقت طويل أن هذه القصة تجسيد لميتافيزيقا الثنائية البدائية بين الجسم والروح، فإنها قامت بالفعل بالتعبير عن أقدم أصول للفهم الذاتي عند الإنسان، ولإداركه الوجودي للتوترات والمفارقات التي يتألف منها وجوده بوصفه يدرك بداخله: الحرية، والتناهي، والإثم، وإمكان الموت.

لقد كان الإنسان في الأساطير الأولى يصارع بالفعل في سبيل توضيح الغموض الذي يكتنف وجوده، محاولا أن يجد الإجابات على المتناقضات

الظاهرة في هذا الوجود. وهذه كلها محاولات حقبة ما قبل الفلسفة وما قبل الفينومينولوجيا. للتعبير في صور ميثولوجية أسطورية عن وعي الإنسان بالوجود الذي لازمه منذ بداية وجوده.

وعندما ظهرت بعد ذلك البحوث الفلسفية التي عنيت بدراسة وجود الإنسان العيني. صاحبها تفكير الأساطير الخيالي الذي دعمته جهود الشعراء وكتاب الدراما، والروائيين، حتى أننا نستطيع في يومنا الراهن أن نكتشف رؤى وجودية أساسية في قصص «دستويفسكي Dostoyevsky» و «كافكا Kafka» و «كامي Camus» بقدر ما نجد من تحليلات فلسفية، عند هيدجر و سارتر. وعلى أية حال فقد كان الفيلسوفان الأخيران قد أدركا هما نفساهما قوة الأسطورة، والرواية، والشعر، في التعبير عن مفارقة الموجود البشري من حيث إنه كما يقول ألكسندر بوب.. Alexander Pope في «مقال عن الإنسان»: «لا يزال يتردد بين النظر إلى نفسه على أنه اله أو على أنه حيوان..».

والأساطير التي تتحدث عن العالم الآخر والحياة الأخرى لها بدورها أهمية وجودية خاصة. فقد نظرت الأنثروبولوجيا الحديثة إلى الوعي بالموت على أنه العنصر الأساسي الذي يتألف منه وجود الإنسان. وعلى أنه سمة من السمات الرئيسية التي يتميز بها عن الحيوان. فأنت عندما تعي الموت فإنك عندئذ تعي الحياة في مواجهة نهاية، والأساطير التي تتحدث عن العالم الآخر ليست تأملات بدائية حول نهاية العالم، لكنها بالأحرى محاولات للعثور على إطار من المعنى يمكن أن يكون فيه مكان للوجود البشري الزائل الفاني، فالحياة الأخرى تعبر عن مدى فهم الإنسان لوجوده بوصفه «وجودا يتجه نحو نهاية» إن شئنا استخدام عبارة هيدجر. ولقد أدى تطبيق مناهج التفسير الوجودي على الأساطير إلى فض مغاليق مناطق شاسعة من المعنى وكشف التعقد الذي يتسم به فهم الإنسان الأول لذاته حتى برغم أن هذا الفهم لم يكن قد وصل إلى مستوى الوعي الواضح وكان لا يزال محتجباً بالرموز. فالتفسيرات التي قدمها بلتمان Bultmann للعهد الجديد، وكذلك تفسيرات هانز جوناس Hans Jonas لأساطير المذهب الغنوصي Gnosticism[*1]، ودراسة بول ريكير Paul Ricoeur لأساطير «السقوط» ورمزية الشر، كلها أمثلة رائعة للتفسير الوجودي، فقد أوضحت هذه الجهود أن

الإنسان حتى في مرحلة تطوره العقلي التي سبقت الفلسفة وسبقت تكوين الحس النقدي، قد انشغل بالفعل بتلك المشكلات التي سوف تشكل الغالبية العظمى من قضايا الفلسفة الوجودية مثل السر الغامض للوجود البشري، والتناهي، والإثم، والموت، والأمل، والحرية، والمعنى. ومع ذلك فان هذه الحقيقة لا ينبغي أن تدهشنا ما دامت هذه القضايا تنشأ من صميم بنية الوجود البشري ذاته.

2- الفلسفة القديمة

ننتقل الآن من الفكر الأسطوري إلى البوادر الأولى للفكر التأملي، فقد أتت فترة بدأ فيها الناس يستيقظون، إن صح التعبير، من عالم الأسطورة الذي يشبه الحلم، عندما أصبح الوعي مرهفاً، وعندما أصبح إمكان الفكر النقدي وإثارة الشكوك الجذرية شيئا واقعاً بالفعل. وفي هذه الفترة نجد أن الموضوعات الوجودية التي كانت كامنة في الأساطير، قد أصبحت صريحة بصورة متزايدة.

ولقد قدم كارل يسبرز...K. Jaspers بفكرته عن «العصر المحوري axial age» مساهمة عظيمة نحو فهم بزوغ الفكر التأملي، ففي رأيه أنه كانت هناك نقطة تحول في التاريخ البشري: كانت هي: «أعظم النقاط تأثيرا في تشكيل البشرية». هذه النقطة تقع في حوالي عام 500 ق. م على الرغم من أنها ليست في الواقع نقطة بقدر ما هي فتره تمتد قبل هذا التاريخ وبعده بقرنين أو ثلاثة، في تلك الحقبة ظهر بعث عجيب واسع الانتشار للروح البشري: فهي عصر الأنبياء العبرانيين العظام: من عاموس، وهوشع، واشعيا، وارميا حتى عصر أنبياء المنفى، وهي أيضا عصر الازدهار الهائل للحضارة اليونانية، حيث شقت أول جهود في العالم للتفلسف طريقها من طاليس، وهيراقليطس، و بارمنيدس، حتى سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، وراح كتّاب الدراما والشعراء اليونان يتأملون المصير البشري و يدوّنون ملاحظاتهم عن المجتمع وقوانينه، وتطورت النظم السياسية، وخطت العلوم الطبيعية والتاريخية أولى خطواتها. والى جانب ذلك كله ظهر مذهب الشكاك والتساؤلات الجذرية للسوفسطائيين. وإذا كان أول ما يطرأ على بال العقل الغربي عندما يتأمل ما يسمى بالفترة المحورية في التاريخ، هو إنجازات

اليونان واليهود فان يسبرز يخرج عن إطار فكرته ليذكرنا بأن ذلك ليس سوى جانب واحد فحسب من القصة فهذه الانتفاضة الروحية الملحوظة في تلك العصور يمكن تعقب جذورها في حضارات كثيرة: فقد كانت هذه الفترة أيضا هي عصر كنفوشيوس... Confucius ولاوتسي Lao-Tse في الصين، وعصر زرادشت، Zarathustra في إيران وعصر الأوبنشادUpanishads ثم بوذا Buddha فيما بعد في الهند.

فماذا حدث، إذن، في هذه الحقبة المحورية؟ من الواضح، حقا، أن عدة أمور عظيمة قد حدثت، ولو حاولنا تقديم أية صيغة مبسطة لها، لكانت تلك محاولة حمقاء وأحادية الجانب. فهاهنا توجد جذور العقلانية.. Rationalism وجذور الوجودية معا، وجذور عدم التدين جنبا إلى جنب مع الصور العليا من الدين، كما توجد دراسة للطبيعة ودراسة الإنسان لنفسه سواء بسواء، فهذه الحقبة هي نهاية عصر الأسطورة، ومنها نجد أن تلك الاستبصارات الكثيرة، التي كانت بعضها متعارضا مع بعض، والتي كان يعبر عنها حتى الآن بطرق ملتوية في مجرى الأسطورة غير المتمايز وغير النقدي، قد وصلت إلى مستوى الوعي العلني الصريح، حتى لقد اصطدم بعضها ببعض في بعض الأحيان.

ولقد عبّر كارل يسبرز تعبيرا جيدا عن مغزى هذه الحقبة بالنسبة لقصتنا التي تروي المقدمات التي نشأت منها الوجودية على النحو التالي: «الجديد في هذا العصر هو أن الإنسان أصبح على وعي بالوجود ككل، وعلى وعي بذاته وحدوده. ولقد مرّ بتجربة الرعب من العالم، وتجربة الإحساس بعجزه. وطرح تساؤلات جذرية، وعندما أصبح أمام الفراغ Void وجها لوجه كافح من أجل التحرر والخلاص، ولما أدرك حدوده عن وعي، وضع لنفسه الغايات العليا، ولقد خبر صفات المطلق في أعماق ذاته، وفي صفاء العلو ونوره»(1)

وبالطبع، لم تكن الخصائص التي ذكرها «يسبرز» في هذه الفقرة موجودة دائما وفي كل مكان وبنفس القوة. «فالرعب من العالم» على سبيل المثال يظهر عند بعض الشعوب، لا كلها، وفي ظروف تاريخية معينة. فهناك اختلافات وفروق حتى داخل عصر الفكر الأسطوري نفسه، و يصف هنري فرانكفورت Henri-Frankfort اختلاف المزاج بين شعب مصر وشعب العراق

على النحو التالي: «أن الشعور بعدم الأمان و بضعف الإنسان، وهو شعور يتغلغل في كل ظاهرة من ظواهر حضارة ما بين النهرين لم يكن له وجود في مصر»(2). كذلك كانت هناك اختلافات هائلة بين الحضارات في العصر المحوري: كالاتجاه نحو العالم الخارجي في الفلسفة الطبيعية المبكرة عند اليونان، والاتجاه نحو الجوانية (الاتجاه إلى داخل الذات البشرية) في الفكر الهندي، و بين طابع النبوة الأخلاقي في الديانة اليهودية، وتجارب متصوفة الشرق.-إلى غير ذلك من مظاهر التضاد التي لا تعد ولا تحصى- . غير أننا في جميع هذه الحضارات، وفي جميع ألوان الخبرات المختلفة التي تعبر عنها، نجد كما ذكر يسبرز، الإنسان الذي يواجه نفسه بطريقة جديدة و يصارع ليتغلب على مشكلة فهم ذاته.

وان نظرة سريعة نلقيها على كل منطقة من المناطق الثلاث الكبرى في ثقافة العصر المحوري لكفيلة بأن تبين لنا كيف بدأت التساؤلات الوجودية، وبشائر فلسفة الوجود تتشكل في هذه الحقبة المبكرة، وهذه المناطق الثلاث هي: الفكر الديني العبراني في عصر الأنبياء، والثقافة اليونانية الكلاسيكية، وفلسفة الشرق الدينية.

إن الطابع الوجودي القوي لتعاليم أنبياء اليهود واضح وقد عرض له «مارتن بوبر Martin Buber» في كتابه: الإيمان النبوي The Prophetic Faith والفكرة الرئيسية في هذه التعاليم هي فكرة الإنابة Teshuvah «وهي كلمة، يمكن أن تفهم على نحو أفضل بصورة عينية» بوصفها تحولا للشخصية بأكملها لا بمعنى التوبة فحسب Repentance وعلى أية حال فمن المؤكد أنها تتضمن «ثورة» في الوجود البشري من حيث إنها بحث عن وجود إنساني أصيل. ولقد كانت عظات الأنبياء تدعو بصفة خاصة إلى «التحول» من الوثنية، من العبادات التي تجري بطريقة آلية وغالبا ما تهبط بقيمة الإنسان، إلى العلاقة المسؤولة بالله وبالمجتمع. وهذا يعني أنها تعترف بالإثم، وتقبل المسؤولية وتبحث عن التكامل الفردي والعدالة الاجتماعية.

ولم تكن رسالة الأنبياء تدعو الناس إلى ترك هذه العبادات الجوفاء فحسب، على إنها يمكن أن تفسر كذلك بأنها تدعوهم إلى التخلي عن العقلية الأسطورية، من حيث أن هذه العقلية ينعدم فيها الإحساس بالزمن، ولهذا ترى تعاقب الأحداث يكرر نفسه في سلسلة من الدوائر لا نهاية لها.

ولهذا فإن الديانة الطبيعية التي قامت على فصول السنة ومواسم رمي البذور، والحصاد، تتصور زمانا لا يحدث فيه قط شيء جديد جدة حقيقية، وأساطير الديانة الوثنية التي هاجمها أنبياء اليهود هي «أساطير العود الأبدي»،[3] والتحول الذي طالب به الأنبياء لم يكن فقط مجرد تحول عن هذه الأساطير، ولكنه كان على حد تعبير «بوبر Buber» تحولا تجاه المستقبل.[4] وبعبارة أخرى لقد دعا الأنبياء الناس إلى مواجهة الوجود البشري بما يتسم به من طابع زماني وتاريخي جذري، والى الخروج من الرحم اللازماني للفكر الأسطوري.

معنى ذلك أن: الإثم، والتحول، والمسؤولية، والبحث عن وجود إنساني بمعنى الكلمة، والاعتراف بحقيقة الزمان والتاريخ كانت كلها موضوعات تحتل مكانا مرموقا في تعاليم الأنبياء، وهي كلها موضوعات على جانب كبير من الأهمية عند الفلاسفة الوجوديين. لكن علينا أن نلاحظ أن هناك جانبا آخر، موضع خلاف أكثر من ذلك، في تعاليم الأنبياء،يشير إلى موضوع آخر لا يمكن أن يعد غريبا عن الوجوديين. فبلتمان Bultmann يشير إلى أن الأنبياء باحتجاجهم على العناصر التي تحط من قدر الإنسان والتي تتضمنها الثقافة الوثنية، قد اتجهوا إلى تصوير حياة الصحراء البسيطة بطريقة شاعرية رومانتيكية في ظهور الدولة: «فقد ضمنوا وعظهم عن العدالة الاجتماعية احتجاجات ضد أي تقدم سياسي أو اجتماعي بما هو كذلك».[5]

ولقد تعرض الوجوديون المحدثون أحيانا للنقد، لأنهم في بعض الحالات قد تنصلوا بدورهم، فيما يبدو، من المسؤولية عن عصر التقنية (التكنولوجيا) ولأنهم أبدوا شوقا وحنينا عارما لظروف الحياة الإنسانية والشخصية التي افترضوا وجودها قبل ظهور الثورة الصناعية. وتلك مشكلة سوف نعرض لها في مكانها المناسب.

قد يبدو أننا عندما ننتقل إلى الثقافة اليونانية فإننا ننتقل إلى ظاهرة مختلفة أتم الاختلاف، ظاهرة كانت تفتقر إليها الاتجاهات الوجودية القوية في الفكر الديني العبراني، ألسنا ننظر إلى اليونانيين على أنهم مثال صارخ للنظرة العقلانية والاتجاه العقلي الجاف للحياة والعالم ؟!

ليس ثمة نزاع في أن الإنجازات العقلية اليونانية في ميدان الفلسفة والعلم لم يكن لها نظير في العالم القديم، غير أن التقابل المتعارف عليه بين

طرق التفكير عند اليونان وعند اليهود كثيرا ما كان موضع مبالغة، فالعقلانية Rationalism والمذهب ا لعقلي ا لجاف Intellectualism لا يمثلان على الإطلاق كل قصة الذهن اليوناني. ذلك لأن: أ. ر.دودز... E. R. Dodds يعترف في دراسة قيمة بأننا نجد بين اليونانيين حتى في مراحل مبكرة مثل مرحلة هوميروس Homer «اتجاها عقليا جافا نحو تفسير السلوك البشري» وأن ذلك «يدمغ الذهن اليوناني بسمة دائمة» ويبشر بالفعل بالنظرية التي تقول أن الفضيلة هي المعرفة[*2]. ومع ذلك فهو بعد أن يقدم مجموعة ضخمة من الشواهد ينتهي إلى هذه النتيجة: «أن الناس الذين خلقوا العقلانية الأوربية لأول مرة لم يكونوا أبدا-حتى العصر الهلنستي «مجرد» عقلانيين mere rationalists-أعني أنهم كانوا يعون بعمق وبخيال بارع، قوة وروعة وخطر اللامعقول.. Errational» [6]

صحيح أن الفلسفة اليونانية بدأت بما يسمى «بالفلاسفة الطبيعيين» طاليس وخلفائه، ويبدو لذلك أنها اتجهت إلى الخارج نحو العالم المادي بدلا من أن تتجه إلى الداخل، إلى الوجود النوعي الخاص للإنسان. ومع ذلك فحتى بين الفلاسفة السابقين على سقراط استطاع هيدجر Heidegger أن يجد البدايات الأصيلة للتفلسف الغربي، لا سيما الرؤية النافذة للعلاقة بين الوجود والمعرفة أو بين الوجود والتفكير التي عزاها بصفة خاصة إلى بارمنيدس، وكذلك إلى هيراقليطس. [7] وفي رأي هيدجر أن هذه البصيرة الأولى سرعان ما ضاعت تقريبا بعد ذلك مباشرة، وبالتالي أصبح تاريخ الفلسفة الغربية هو «نسيان الوجود» فنشأ لون من التفكير الحسابي وليس التفكير الوجودي. ومع ذلك فقد كان الربط بين الوجود والفكر استبصارا يونانيا عميقا، وهذا الربط هو بالضبط ما يسعى الوجوديون المحدثون إلى إقامته من جديد.

ولقد كان لسقراط أهمية خاصة في تكوين فلسفة الوجود، إذ بدأت الثورة تتشعب منه في الفلسفة اليونانية فتحول الاهتمام من الطبيعة إلى الإنسان نفسه بوصفه محورا للبحث الفلسفي. وأصبح السؤال عن الذات البشرية هو منهج الفلسفة ومعرفة هذه الذات هي غاية الفلسفة. كما أوضح سقراط عدم كفاية المعتقدات الشائعة المتعارف عليها، كالتقوى، والشجاعة، والعدالة وما شابه ذلك، وطالب الناس بمزيد من التعمق في

فهم الحياة التي يشاركون فيها بالفعل بوصفهم بشرا. ومن هنا فإن من السهل علينا أن نفهم سبب إعجاب كيركجور بسقراط. يقول: «ما أروع ذلك الاتساق الذي ظل به سقراط صادقا مع نفسه ! لقد اتخذ لنفسه دور القابلة وظل محتفظا به إلى النهاية، لا لأن فكره كان «بغير مضمون إيجابي»، وإنما لأنه أدرك أن هذه العلاقة هي أعلى علاقة يمكن أن تجمع الكائن البشري بغيره. »[8]

ويمكن أن نلاحظ أنه في سقراط يجتمع جانبان متعارضان في وقت واحد: فهو من ناحية المدافع العظيم عن الاتجاه العقلاني بل انه يكاد يكون القديس الذي يرعى العقل Reason. لكنه من ناحية أخرى بوصفه شهيدا للحقيقة كان كذلك أعظم العقلانيين وجودية وأبعد الناس عما يسمى «بالعقلاني المحضة Mere Rationalist». وإذا كانت الوجودية، أحيانا، يغريها الانزلاق إلى ا للاعقلانية Irrationalist بالمعنى السيئ لهذا اللفظ الذي يحتقر فيه العقل Reason، فإن سقراط يظل الشاهد العظيم على الحقيقة القائلة بأن العقلانية Rationalism ركن جوهري في أي وجود بشري وشخصي حقيقي. ومن سقراط حتى يسبرز كان هناك تراث من فلسفة الوجود يحترم العقل بعمق.

ويمكن أن نشير بإيجاز، بمعزل عن الفلسفة، إلى بعض الجوانب الهامة في الثقافة اليونانية التي تعطينا شواهد أخرى، على ظهور بوادر للوجودية. فمنها مثلا ديانات الأسرار التي تسعى إلى الخلاص، ومنها ألوان الدراما المأساوية العظيمة التي عرضت وكشفت الصدام بين وجود الإنسان ووجود الكون. ولقد قلنا ما يكفي لإثبات أنه حتى عند اليونان-المعقل الأول العظيم للعقلانية Rationalism ظهرت الموضوعات الوجودية واضحة في العصر المحوري Axial Age.

أما المنطقة الحضارية الثالثة (أو بالأحرى سلسلة المناطق) التي تتطلب منا إشارة خاصة فهي الشرق. ولا شك أن «كارل يسبرز.. K. Jaspers» من بين الفلاسفة الوجوديين المعاصرين-كان أكثرهم انفتاحا على أفكار الفلسفة الآسيوية والدين الآسيوي، وأعظمهم إدراكا للتوازي الذي يمكن أن نتعقبه بين الأفكار الشرقية والوجودية في الغرب.

ومن ناحية العالم الشرقي فربما كان الباحثون البوذيون اليابانيون هم

الذين أدركوا بوضوح أكثر من غيرهم إمكانية الحوار. إذ يصعب على المرء أن يقرأ «كتب»، د. ت. سوزوكي D. T. Suzuki، مثلا، دون أن يتأثر بقوة للتشابهات الكثيرة الموجودة بين صياغته للبوذية الصينية Zen Buddhism(3*)، وبين تعاليم الوجودية. (9)

وقد أوضح يوشنوري تاكوشي... Yoshenori Takeuchi بعض هذه التشابهات في مقاله المسمى «البوذية والوجودية:< حوار بين الفكر الشرقي والفكر الغربي. (10)

فهو يذهب إلى أنه مع نشأة الوجودية في الغرب: «بدت طرق تفكيرنا الفلسفي المتعددة متقاربة أكثر من أي وقت مضى منذ عدة قرون» وهو يرى أن بعض الموضوعات في الفلسفة الوجودية كانت هي التي شغلت اهتمام الفلسفة الشرقية، لا سيما البوذية، لألفين ونصف من السنين. ويذكر «تاكوشي» على وجه الخصوص مجموعة من الأفكار ذات الدلالة الخاصة مثل «الوجود والعدم» وظاهرة القلق التي تنشأ من مواجهة العدم، ويرى أنه في الانشغال المشترك بهذه المسائل يكمن إمكان ازدياد الفهم المتبادل بين الشرق والغرب.

وهناك بالطبع أوجه أخرى كثيرة للفلسفة والديانة الشرقية غير تلك التي سادت في البوذية اليابانية. كما أن في الفلسفة الغربية عناصر كثيرة إلى جانب الوجودية تكشف عن إمكانات أكثر للاتصال بين الشرق والغرب. ومما يجدر ذكره أن الفلاسفة الهنود، والمثاليين الأوربيين قد وجدوا منذ نصف قرن مضى أساسا مشتركا بينهما إلا أن غايتنا هنا هي ببساطة، أن نبين أن الموضوعات الكبرى في الفلسفة الوجودية قد وجدت تعبيرا عنها بالفعل لأول مرة في ذلك التفكير التأملي الواعي الأول في العصر المحوري.. .. Axial Ag وأن هذه الموضوعات قد ظهرت في ثقافات متنوعة مثل: الثقافة العبرية، واليونانية، والبوذية.

3- من ظهور المسيحية إلى العصور الوسطى

كانت تعاليم السيد المسيح استمرارا وتكثيفا للدوافع التي ظهرت لأول مرة بين أنبياء اليهود، فقد احتج مثلهم على مظاهر العبادة القائمة وما فيها من حرفية وآلية، ودعا إلى الطاعة المسؤولة والباطنة. لكن رسالة

النبوة قد أصبحت توضع الآن في سياق أمل شامل في الفوز بالحياة الأخرى، وفهمت الحياة على أنها الوجود في مواجهة النهاية. ولقد أضفى ذلك على رسالة النبوة ضرورة وجودية وعمقا يتجاوز ما كان موجودا عند الأنبياء الكلاسيكيين، وان كان علينا أن نلاحظ أن طابع الضرورة الملحة والتنبؤ بيوم الدينونة لم يكن بالطبع غائبا، عن تعاليم هؤلاء الأنبياء.

ويشير بلتمان Bultmann إلى أن تعاليم المسيح تجنبت التأملات المسرفة في الخيال التي وردت في سفر الرؤيا اليهودي. والطابع الوجودي في تعاليمه واضح في التركيز على لحظة النهاية بوصفها لحظة القرار، فهي لحظة التوبة والندم والانتقال من الشكلية إلى الطاعة الجذرية استعدادا للنهاية التي تقترب، وعلى الرغم من أن المسيح تحدث عن الثواب والعقاب فقد رأى أن الدافع الأساسي للطاعة يكمن في الرغبة في أن يظفر المرء بوجوده الأصيل: «فمن طلب أن يخلّص نفسه يهلكها، ومن أهلكها يحييها» (إنجيل لوقا الإصحاح السابع عشر آية 33). [11]

وإلى جانب تعاليم المسيح هناك أمور كثيرة أخرى في «العهد الجديد» ربما كان أفضل تفسير لها أن نقول أنها طريقة في فهم الوجود البشري كما أنها السبيل لتحقيق هذا الوجود. وتقدم تعاليم القديس بولس... St.Paul. مثالا رائعا لمثل هذا اللون الوجودي من اللاهوت... Theogy ويرى بلتمان Bultmann أن تحول القديس بولس إلى المسيحية[*4]، قد تم أساسا عندما وصل إلى فهم جديد لذاته، وهو يؤمن بدوره بأن لاهوت القديس بولس يعكس تجربة التحول عنده مادام يمكن تفسيرها على أنها فهم جديد للإنسان على ضوء البلاغ المسيحي. [12]

ولسنا بحاجة إلى القول بأن تعبيريّ «الفهم» و«الفهم الذاتي» كما يستخدمان في هذا السياق ليس لهما أي معنى عقلي ضيق، ولكنهما يشيران إلى الفهم الذي يعتمد على المشاركة في طريقة الحياة، و يعبر عن نفسه باتخاذه موقفا وجوديا عينيا هو موقف الإيمان.

وهكذا فإن فهم القديس بولس للوجود البشري.....Existence يختلف عن فهم المسيح، كما أنه يعبر عنه بلغة تختلف عن لغة المسيح أتم الاختلاف. ويمكن أن نعبر عن لاهوت القديس بولس كله تعبيرا جيدا عن طريق فهمين متعارضين للإنسان: الفهم الأول يمثل حالة الإنسان قبل الإيمان، والآخر

يمثّل حالة الإنسان بعد الإيمان. ولقد كان لدى القديس بولس ثروة غير عادية من المفردات اللفظية كلما عبّر عن لاهوته الوجودي: فالخطيئة، والجسد، والروح، والنفس، والبدن (بمعنى الشخص تقريبا) والحياة، والعقل، والضمير، والقلب، والحرية، والإيمان، والأمل، والحب ليست سوى قائمة تمثل فحسب نخبة مختارة من مصطلحاته الهامة. وربما رأى عالم النفس الحديث، وكذلك الفيلسوف الوجودي المعاصر أن مصطلحات القديس بولس لم تكن دقيقة وأن بعض هذه المصطلحات لا تزال تحمل آثارا من فكرة «حيوية المادة Animism»[(5*)]، ومع ذلك فلو أننا قارنا بين هذه اللغة التي يستخدمها القديس بولس وبين لغة الأساطير القديمة لرأينا مدى الخطوة الهائلة التي قطعت إلى الأمام. لقد أصبحت المصطلحات المتاحة في عصر بولس هي المفردات التي يمكن استخدامها في عملية الوصف الفينومينولوجية، بدلا من الطريقة الأسطورية، للبنية الأساسية للوجود البشري ولطبيعة الانتقال الذي ينبغي أن يتم سعيا وراء البحث عن الذات الأصيلة Authentic.

ومن المحتمل أن جانبا، على الأقل من المفردات التي صيغت فيها النظرة المسيحية إلى الإنسان في «العهد الجديد» قد استمد من النحل المتعددة التي انتشرت انتشارا واسعا في العالم الهلنستي والمعروفة باسم الغنوصية Gnosticism، و يلاحظ «بلتمان» أن ا لغنوصية Gnosticism وأسطورتها قدمت ذخيرة من المصطلحات كانت مفهومة لدى عدد كبير جدا من الناس [(13)] ولقد كانت الغنوصية منافسا خطيرا، للمسيحية في القرون الأولى بسبب التشابهات الكثيرة بينهما. فهما معا يقدمان طرقا لفهم الإنسان، وفهم مصيره، والخلاص المنتظر من القوى التي تحط من قدره، وتشوه الحياة الحقة للإنسان.

غير أن الغنوصية ترتبط بالوجودية الحديثة برباط أوثق من ارتباطها بمسيحية العهد الجد يد، فإذا كان بين الغنوصية والمسيحية تشابهات، فان بينهما أيضا اختلافات، لا سيما أن الغنوصية تدعو إلى ثنائية مطلقة لا يمكن التوفيق بينها وبين فكرة الخلق في الكتاب المقدس. فالعالم عند الرجل الغنوص غريب وشيطاني تماما، والتقابل بين وجود الإنسان ووجود العالم يصر بدرجة من الحدة تستبق التقابل المماثل الذي سيظهر عند

بعض الكتاب الوجوديين المحدثين. وفضلا عن ذلك، فعلى الرغم من أن فكرة وصول الإنسان إلى فهم حقيقي لذاته موجودة في «العهد الجديد»، فلم تكن لها في الكتاب المقدس تلك الأهمية الطاغية التي عزتها لها الغنوصية، لان الخلاص عند الغنوصي يعتمد على الوصول إلى الغنوص الحق True gnosis (المعرفة الحقة)، وهو توجه الإنسان إلى معرفة هويته ومصيره.

ولقد قدم هانز جوناس Hans Jonas في كتابه: «الديانة الغنوصية The Gnostic Religion» تفسيرا عميقا لهذا الخليط من الفلسفة والميثولوجيا الذي يؤلف التراث الغنوصي. ثم أضاف في الطبعة الثانية من هذا الكتاب مقالا عنوانه «الغنوصية، والوجودية، والعدمية»، وهو يخبرنا في هذا المقال أنه ما إن بدأت لأول مرة، في ذاته الغنوصية حتى وجد أن مفتاح التفسير المؤدي إلى فهم تعاليمها الغريبة موجود في مفاهيم الفلسفة الوجودية، ولكنه اكتشف من جهة أخرى أن الغنوصية، من جانبها، تلقى الضوء على الوجودية المعاصرة. وفي رأيه أن هذا لا يمكن أن يحدث لأن هناك قرابة عميقة بين الاثنتين، وهو يرى أن أساس هذه القربى يكمن في لون من (العدمية الكونية.. Cosmic Nihilism) التي تأثر بها الإنسان في القرون الأولى من العهد المسيحي، ثم أثرت في الإنسان مرة أخرى في يومنا الراهن. ففي كلتا الحقبتين شعر الناس بالضياع والوحدة في عالم واسع وغريب، وهكذا جسدت الغنوصية والوجودية، بطريقتين مختلفتين لكنهما متقاربتان استجابة ممكنة للإحساس بالوحشة في هذا العالم. ويقتبس جوناس H.Jonas بعض الأبيات من نيتشه، يمكن اعتبارها تقريبا، شذرة غنوصية:

«العالم بوابة
تفضي إلى صحراوات تمتد صامتة باردة.
من فقد ذات مرة،
ما فقدته أنت، لا يجد السكينة في أي مكان [14]»

وبالطبع فلا بد للمرء أن يتجنب أخطار المبالغة في التبسيط، لكن من المؤكد أن هناك مبررا قويا للنظر إلى الغنوصية على أنها إحدى المقدمات التاريخية للوجودية لا سيما في بعض أشكالها الأكثر تشاؤما.

فلو عدنا إلى المجري الرئيس للاهوت المسيحي في مراحل تطوره المبكرة

لوجدنا أن طابعه الوجودي يتجه إلى التقهقر والتراجع حتى لتصبح الاهتمامات الدجماطيقية dogmatic والميتافيزيقة هي المسيطرة عليه. وربما كان من التبسيط المسرف أن ننظر إلى هذا التغير على أنه جاء نتيجة للمؤثرات الفلسفية اليونانية على مضمون البلاغ المسيحي الأصلي. ونحن نعرف عبارة «هارنوك Harnack» الشهيرة: «أن المعتقد Dogma» في منشئه وتطوره هو عمل من أعمال الروح اليونانية على تربة الإنجيل»[15] ... وعلى الرغم من أن «هارنوك» اعتقد فيما يبدو أن «عمل الروح اليونانية» هذا يمثل، إلى حد ما تدهورا، فإنه اعترف بضرورته، إذ يقول «إن المسيحية بدون معتقد ... Dogma أني بغير تعبير واضح عن مضمونها، لا يمكن تصورها»[16].

لكننا، حتى لو اعترفنا بذلك، لظللنا عاجزين عن أن نفسر السبب الذي من أجله اتخذ المعتقد صورة ميتافيزيقية ذات طابع موضوعي. ومن المؤكد أنه لا يكفي القول بأن ذلك كان يمثل التعارض بين «اليونان» و«العبرانيين» لأننا قد لاحظنا فيما سبق أن الفكر اليوناني لم تكن تنقصه الدوافع الوجودية، وأن التقابل المألوف بين اليونانيين والعبرانيين هو في العادة تقابل مبالغ فيه.

وعلى الرغم من أن اللاهوت الدجماطيقي الإعتقادي Dogmatic النقلي Propositional الميتافيزيقي كان في صعود في عصر الآباء، فإن تفسير الإيمان تفسيرا وجوديا لم يغب قط، ويمكن أن نراه، مثلا، عند كتاب مختلفين من أمثال القديس إغناطيوس St. Ignatius[6*]، والقديس أثناسيوس St.Athanasius[7*] لكننا نصل مع القديس أوغسطين (354-430) St.Augustine إلى أعظم وأقوى عرض وجودي للمسيحية منذ القديس بولس، وهو عرض كان له مغزى باق حتى أن الوجوديين في يومنا الراهن-مسيحيين كانوا أم غير مسيحيين-يعترفون بأواصر القربى مع مفكر شمال أفريقيا العظيم.

لقد وجد القديس أوغسطين في الإنسان نفسه سرا غامضا ينضب: «إذا كنا نعني بالهاوية الأعماق السحيقة، ألا يكون قلب الإنسان هاوية؟ وما الذي يمكن أن يكون أبعد عمقا من تلك الهاوية؟! إن البشر قد يتكلمون، وقد نراهم بالجوارح، ونسمعهم وهم يتكلمون، لكن من منهم يمكن النفاذ إلى فكره، ورؤية شغاف قلبه ؟! ألست تعتقد أن في الإنسان عمقا يصل

غوره إلى حد أن يختفي حتى على من يحمله بين جوانبه ؟»[17] ومن ثم فإن الحقيقة، والفهم لا يوجدان في القضايا بقدر ما يوجدان في اكتشاف المرء لأعماق وجوده نفسه، من خلال التجربة المباشرة بالحياة:«فماذا عساه أن يكون الفهم إن لم يكن أن نحيا بنور العقل Mind ذاته حياة أكثر اكتمالا واستنارة[18]؟» غير أن ذلك ليس دعوة للبقاء في العزلة الذاتية للذات البشرية، فما يظهر واضحا من فهم القديس أوغسطين للذات هو على وجه الدقة ما يصر عليه الفيلسوف الوجودي الحديث من عدم استقرار الذات وكأنها تخرج دائما عن ذاتها.

وهكذا استطاع أوغسطين أن يقول: «لا تبق قابعا في ذاتك، بل تجاوز هذه الذات أيضا، وضع نفسك بين ذراعي من خلقك [19]». وكما تشير هذه العبارة فإن أوغسطين كان يفهم العلو الذاتي للإنسان على أنه موجه نحو الله ؟ وهنا نستعيد كلماته الشهيرة التي يخاطب بها الله: «أنت خلقتنا لنفسك، ولن يذوق قلبنا طعم الراحة ما لم يسترح فيك».[20] أو قوله بنغمة مماثلة: «لقد حفزتني بمهماز خفي حتى لا أستريح إلى أن يأتي اليوم الذي تميزك فيه بصيرة روحي عن يقين.[21]»

هاتان العبارتان مقتبستان من كتاب القديس أوغسطين «الاعترافات Confessions» وقرب نهاية هذا الكتاب عرض القديس أوغسطين نظريته الفلسفية عن الذات البشرية في إطار زمني، بحيث ترتبط بالماضي والحاضر والمستقبل. وهذه النظرية تستبق، مرة أخرى، الآراء المحدثة عن الذات البشرية بطريقة ملحوظة. وفي استطاعة المرء أن يذكر أمورا أخرى كثيرة عن فكر أوغسطين مثل رأيه في الحب، أو فهمه لما يسميه: «بالخوف العنيف Chaste Fear». وهولا يبعد كثيرا عن القلق Angst عند كيركجور. ولكن ربما كان فيما قلناه الكفاية للتدليل على المكانة البارزة التي يحتلها القديس أوغسطين في التراث الفكري الذي يمثل خلفية الفلسفة الوجودية.

وكلما توغل اللاهوت المسيحي في العصور الوسطى أصبح من جديد عقلانيا Rationalistic, نقليا، ميتافيزيقيا. وقد يكون صحيحا ما تذهب إليه الدراسات التوماوية الحديثة، من أن كتابات القديس توما الأكويني (225-1274) قد فسرت في الماضي بطريقة ركزت على بحثها في الماهيات الثابتة ولم توجه اهتماما كافيا إلى الجانب الوجودي في فلسفته. ولكن حتى لو

سلمنا بذلك فينبغي أن نكون على حذر، حتى لا يضللنا ذلك الاختلاف الهائل بين طريقة فهم التوماوية والوجودية الحديثة لفكرة الوجود البشري، إن من واجبنا ألا نبحث عن المقدمات التي مهدت للوجودية إبان العصور الوسطى، في فلسفة القديس توما الاكويني، وإنما في بعض التيارات العقلية التي بدأت تظهر في معارضة العقلانيين Rationalism المنتشرة في ذلك الوقت، وأنا أشير هنا بصفة خاصة إلى لون جديد من التصوف Mysticism الذي عاد من جديد إلى الالتفات إلى أعماق الحياة البشرية. وهناك ممثلون كثيرون لهذا التصوف لكن ربما كان «مايستر أيكهارت» (1260 -1327 Meister Eckhart) هو الشخصية النموذجية لهذا اللون الجديد من التصوف، فضلا عن أنه إحدى الشخصيات التي كان لها تأثيرها الممتد في الفلسفة الألمانية حتى هيدجر، فقد سادت فكرتا «الوجود» «والعدم» تفكير «مايستر أيكهارت» ومعهما فكرة «الإنسان» بوصفه الموجود الذي يمر بتجربة العزلة في البرية. وهو يصرح بأن: «من طبيعة الله أن يكون بلا طبيعة». [22] وما دام الإنسان قد خلق على صورة الله فانه يقدم مفتاحا للكشف عن السر الإلهي: «لكي يصل المرء إلى لب الحضرة الإلهية بكل عظمتها، فان عليه أن يصل بادئ ذي بدء إلى لب ذاته البشرية على الأقل، لأن من لم يعرف نفسه لم يعرف ربه..» [23]. و ينبغي أن نضيف إلى ذلك «أن أيكهارت Eckhart» أكد بقوة أن نوع التصوف الذي يدافع عنه ينبغي ألا يقتصر على التأمل من أجل التأمل بل ينبغي أن يكون مثمرا في تحقيق اكتمال الحياة البشرية.

فهل هناك أي سبب محدد لتجدد ظهور الموضوعات الوجودية في أواخر العصور الوسطى؟ لقد أشار مؤرخو هذه الفترة إلى انتشار الطاعون، والى الغليان السياسي والديني العنيف بوصفها عوامل هزت الثقة في العقلانية Rationalism وفي فلسفات كان يبدو أنها تجمع الأشياء في حزم دقيق اكثر من اللازم، فالحياة لا تعرف النهايات الواضحة المحددة المعالم، ولهذا كان لا بد أن يشتد الصراع بين الفلسفات المتعارضة في العصور التالية من الفكر الغربي.

4- الإصلاح الديني، وعصر النهضة، وعصر التنوير

في تعاليم مارتن لوثر Martin luther (1483 - 1546) ظهرت الموضوعات

المميزة للوجودية بصورة أوضح مما ظهرت عند أي مصلح ديني عظيم آخر، فقد كان يسعى إلى أن تستعيد المسيحية ما اعتقد أنه صورتها النقية. و يبدو أن العناصر الوجودية في التراث المسيحي هي التي أثرت فيه تأثيرا خاصا لا سيما كتابات القديس بولس والقديس أوغسطين.

ولقد أحيت كتابات لوثر المبكرة، في ثوب جديد، احتجاجات الأنبياء التي تشكل جانبا هاما من نسيج العهد الجديد والعهد القديم على السواء. فاحتج لوثر ضد نظام الكهنوت، وضد الحرفية Legalism وضد صرامة الكنيسة، وفساد رجال الدين، كما دافع عن حرية الرجل المسيحي وعن مسؤولية الوجود الفردي داخل المجتمع المسيحي.

ولقد كان محور فهمه الجديد للمسيحية يتمثل في فكرته عن الإيمان، وظلت هذه الفكرة هي العنصر الوجودي الشديد الوضوح في تعاليمه: فالإيمان في رأيه، أصبح يولي عناية فائقة لقبول المعتقدات الدينية، ولا يهتم كثيرا بالعلاقة الوجودية الشخصية بين الله والإنسان، ومن هنا نجد أن تعبيريّ: «من أجلي» ومن أجلنا هما مفتاح فهم لوثر للإيمان، لأن الإيمان الحقيقي يفهم أعمال الله عل أنها من «أجلنا» ولا يعترف بها على أنها ببساطة مجرد حقائق واقعية لتاريخ خارجي. ويمكن رؤية هذا الفهم ذاته للإيمان من زاوية مختلفة في تركيز لوثر على أهمية ضمير المخاطب في قول الله لموسى: «أنا الرب إلهك». (سفر الخروج 20: 2) فالرب عندما يعلن أنه إلهك فمعنى ذلك أنه يعد ويلتزم أمام شعبه، وبالتالي فهو ليس إلها نظريا أو ميتافيزيقا فحسب، وإنما هو إله يتغلغل في صميم الوجود البشري.

وربما ظهر هذا الفهم الوجودي للإيمان واللاهوت بأوضح صورة من خلال تناول لوثر لموضوع الدراسات المتعلقة بشخصية المسيح... Chrislology فقد كان يضيق ذرعا بالتميزات الأسكولائية والصراعات الميتافيزيقية حول مشكلة الله-الإنسان، ومرة أخرى تقدم فكرة المسيح من «أجلنا» حل المشكلة. ونقطة البدء في الدراسات المتعلقة بشخصية المسيح Chrislology هي مدى سيطرة المسيح على حياة المؤمن. ولقد عبر زميل لوثر الشاب «فليب ميلانكتون Philipp Melanchthon» (1497-1560) عن هذا اللون من الدراسات الوجودية في دعواه الشهيرة التي يقول فيها: «أن معرفتك للمسيح تعني معرفتك لعطاياه». صحيح أن لوثر و«ميلانكتون» قد تراجعا في هجماتهما

الجريئة التي اقتحما بها اللاهوت الوجودي، لكنهما بدأا طريقة في التفكير عن شخصية المسيح استمرت قائمة في المذهب البروتستانتي ويمكن أن نراها بوضوح ولكن في ثوب جديد، عند «ريتشل Ritschl» في القرن التاسع عشر، وعند «بلتمان Bultmann» في القرن العشرين.

ولقد ظهرت أيضا عند «لوثر» أشد العناصر تشاؤما في الفكر الوجودي: فالإحساس بعجز الإنسان، وإثمه، جنبا إلى جنب مع الرغبة في الخلاص، كانت أفكارا مسيطرة عل فكره. ولقد صاحب ذلك كله انعدام للثقة في العقل، الأمر الذي ولد في بعض الأحيان، شجبا عنيفا للعقل.

ولقد أدى هذا الجانب القاتم في فكر لوثر إلى تعارضه مع المذهب الإنساني الصاعد في عصر النهضة، وفي مناظرة مشهورة اتخذ «ديزيدورس أرازموس» Desiderus Erasmus (1467-1536) موقف المعارضة من لوثر حول مشكلة حرية الإنسان ومسؤوليته التي رفض الإصلاح الديني, في نظر أرازموس، الاعتراف بها رفضا قاطعا. ومع ذلك فان أرازموس وكبار المفكرين الإنسانيين في ذلك العصر كانوا يقومون بثورة ضد النزعة الأسكولائية، (المدرسية) وهناك عناصر في تعاليمهم، يمكننا أن نرى فيها، بنظرة راجعة، تعاطفا مع بعض جوانب الوجودية الحديثة لا سيما ذلك النوع من الوجودية الذي يمثله كارل يسبرز والذي يؤكد أهمية حرية الإنسان وكرامته وملكته العقلية.

ويمكن أن نوضح ذلك إذا ما اقتبسنا فقرة شهيرة من «خطاب حول كرامة الإنسان» الذي كتبه باحث إيطالي في عصر النهضة هو «جيوفاني بيكو ديللا ميراندولا (1463-1494) Giovanni pico della Mirandola» فلقد هاجم هذا الكاتب الفكرة الأسكولائية التي كانت سائدة في العصر المدرسي والقائلة بأن للإنسان طبيعة ثابتة لا تتغير وبذلك استبق في الواقع دعوى سارتر القائلة بأن الإنسان هو الذي ينبغي أن يحدد المدى الذي يذهب إليه، وان نظر إليها في إطار ارتباطها بكرامة الإنسان وعقلانيته. فقد تخيل الله وهو يقول للإنسان: «إن الطبيعة المحدودة للكائنات الأخرى محصورة في نطاق القوانين التي وضعناها نحن. وتمشيا مع قرارك الحر الذي وضعتك فيه فانك لست محصورا في حدود معينة بل أنت الذي سوف تضع لنفسك حدودك الطبيعية، انك كالقاضي الذي اختير لنزاهته، أنت صانع نفسك

والقادر على تشكيل ذاتك، وفي استطاعتك أن تصور نفسك في أية صورة تريد[24]».

غير أن العلم في عصر النهضة أدخل عاملا جديدا كان له أثره في فهم الإنسان لنفسه، ونحن نقصد بذلك الكسمولوجيا أو الكونيات Cosmology الجديدة التي أقيمت على أساس أعمال: «كوبرنيكس Copernicus»، «وجاليلو Galileo وكبلر Kepler» و«نيوتن Newton»، ولقد مضى بعض الوقت قبل أن تفهم المضامين الحقيقية الكاملة لإزاحة الأرض من مركز الكون، ولكن الإنسان أخذ بالتدريج يزداد وعيا بضآلة أهميته الظاهرية في هذا الكون الممتد في المكان والزمان إلى ما لانهاية. وكان «بليز بسكال» Blaise pascal)(1623- 1662) أول من عبر في خواطره Pensées «عن الشعور الجديد بوضع الإنسان العابر في الكون». وكثيرا ما لاحظ الباحثون كيف استبق بسكال الوجودية بكثير من أفكاره في نقاط مختلفة. إن الثقة التي كان يشعر بها الإنسان عندما كان يظن أنه يحتل مركز الكون، قد حل محلها الرعب إزاء صمت الامتداد اللانهائي للفضاء. وبدت الأدلة على وجود الله وعلى مصير الإنسان الأبدي غير مقنعة، وحتى لو اقتنع الناس بها، فهل يمكن لإله يوجد بمثل هذه الأدلة أن يكون هو الإله الذي يحتاج إليه الإنسان حقا؟! أم أن الإله الذي يحتاجه الإنسان إنما يوجد عن طريق الإيمان وحده فهو: «إله إبراهيم، واله اسحق، واله يعقوب، لا اله الفلاسفة والعلماء». وأيا كان رأي المرء في برهان الإيمان بالله عند بسكال المسمى بدليل الرهان (وملخصه تقريبا: أننا ينبغي أن نراهن بحياتنا على وجود الله لألنا إذا ما كنا مخطئين فلن نفقد شيئا برهاننا، في حين أننا لو كنا على صواب فسوف نظفر بثواب لا متناه). فلا بد من الاعتراف، على أقل تقدير، بأن هذا البرهان ينطوي على إدراك لما يتسم به الكون من غموض أساسي ولاضطرار الإنسان إلى أن يتخذ أهم قراراته في ظل المخاطرة وبلا معرفة يقينية. وعلى حد تعبير بسكال أيضا: فنحن لا نرى أوجه أوراق اللعبة[*8].

ومنذ ديكارت فصاعدا أصبح المجرى الرئيسي للفلسفة الغربية عقلانيا وقد يتخذ أحيانا صورة العقلانية الواثقة من نفسها كما هي الحال عند «كريستيان فولف» Christian Wolff[*9] قائد حركة التنوير في ألمانيا، الذي اعتقد أنه حتى حقائق الدين يمكن صياغتها رياضيا. وفي أحيان أخرى،

كما هو الحال عند ديفيد هيوم D. Hume وإمانويل كانط I. Kant، اتخذ العقل طابعا اكثر تشككا، غير أن سيادة العقل في الحالتين لا جدال فيها.

وعلى الرغم من ذلك فقد ارتفعت بعض الأصوات، حتى في هذه الحقبة. تؤيد ذلك الموقف الذي يمكننا اليوم أن نتعرف عليه بوصفه موقفا وجوديا. ولقد كان يوهان جورج هامان (1730- 1788) Johann George Hamann[25] من أبرز هذه الأصوات فقد انتقد موقف كانط Kant وعقلانية عصره، وكان من الذين أثروا في كيركجور فيما بعد حتى لقد استبق أفكاره في كثير من النقاط.

ولقد كان على هامان، مثل كيركجور، أن يشتبك في صراع مع المسيحية، ومع مشكلة الأيمان في عصر العقل، فرفض الفكرة التي تقول أن العقل يمكن أن يدعم الأيمان أو أن يقيم مذهبا للاعتقاد يشتمل على كل قضايا الأيمان. «ليست لديّ القدرة على الحقائق، والمبادئ والمذاهب، بل أن قدرتي تنصب على الفتات والشذرات، والخيالات، والإلهامات المفاجئة». ويقول أيضا :«إذا كان الحمقى هم الذين يقولون في قلوبهم «لا يوجد اله»[*10] فإنني أعتقد أن أولئك الذين يريدون البرهنة على وجوده هم اكثر حمقا. ولو كانت تلك البرهنة تمثل ما نعنيه بالعقل والفلسفة، لما كان الكفر بهما خطيئة..»[26] أن الأيمان يتضمن قفزة تجاوز العقل والمعرفة الذاتية تصلح للإيمان أكثر مما يلائمه أو يصلح له العقل الرياضي (أو الحسابي) والمعرفة الذاتية إنما هي لون عاطفي من المعرفة، بل إن هامان كان في استطاعته أن يتحدث عن «جحيم المعرفة الذاتية» [27]. والكتاب المقدس نفسه يهبنا معرفة ذاتية: «تاريخ الكتاب المقدس كله ليس سوى نبوءة يتم تحقيقها في كل قرن، وفي روح الإنسان.. . إنني أقرأ فيه تاريخ حياتي الخاصة.» [28]. وهكذا يبدو هامان غريبا إلى حد يدعو إلى الدهشة عن ذلك العالم العقلي المحكم، عالم القرن الثامن عشر، وان كنا نستطيع أن نتعرف فيه على استمرار الاحتجاج الوجودي الذي سيعبر عنه كيركجور، بعد وقت قصير، تعبيرا أقوى بكثير.

5- الوجودية الحديثة: القرنان التاسع عشر والعشرون

لم نعرض حتى الآن سوى إشارات واتجاهات متفرقة، وفلسفات وحركات

دينية، كانت لها وشائج قربى مع ما نطلق عليه اليوم اسم: الوجودية، لكن يصعب وصفها مباشرة بهذا الاسم وإلا وقعنا في مغالطة المفارقة التاريخية(*11)، مع ذلك فقد حاولنا أن نبين أن هذه الظاهرة الحديثة كانت لها جذور ممتدة في الماضي، وعندما ظهرت أخيرا على مسرح العصور الحديثة استطعنا أن ندرك أنها ظلت فترة طويلة في دور الحمل والمخاض، بل أن نعرف كذلك أن اختلاف أنواعها إنما يعكس الاختلافات المبكرة.

كانت نهاية القرن الثامن عشر قد جلبت معها صراعا بين عقلانية عصر التنوير ونشأة روح المذهب الرومانتيكي Romanticism لكن ليس في استطاعة المرء أن يصل بين الوجودية والرومانتيكية اللهم إلا من حيث أنهما معا مذهبان يعارضان ما اعتبراه مذهبا عقليا ضيق الأفق: فالوجوديون يعارضون النزعة الجمالية Aesheticism(*12) والنزعة العاطفية Sentimentalism(*13) كما يعارضون العقلانية Rationalism تماما.

ينظر عادة إلى سرن كيركجور (1813- 1855) Soren Kierkegaard على أنه أبو الوجودية الحديثة، وأول فيلسوف أوروبي يحمل لقب المفكر «الوجودي». ولقد سبق أن أشرنا إليه، باختصار، عندما ناقشنا الأنواع المختلفة من الوجودية.

ولن نقدم الآن موجزا مكثفا لآرائه، بعماله تبلغ من الضخامة والإسهاب حدا لا يسمح بتلخيصها، وعلى أية حال فسوف نواصل الإشارة إليه طوال هذا الكتاب فسوف يظل كيركجور من جوانب كثيرة، المفكر الوجودي النموذجي، ولهذا فلا بد أن نقول كلمة عن مكانته في التطور التاريخي للوجودية.

في استطاعتنا أن نلاحظ قبل أي شيء أن ارتباط الحياة بالفكر يعد عاملا هاما، لا جدال فيه، عند كثيرين من الفلاسفة الوجوديين.

لقد نشأ كيركجور نشأة دينية صارمة، و يبدو أنه سيطر عليه الإحساس بذنب ارتكبته أسرته، ثم جاء ت مسألة حبه التعس وخطبته لفتاة صغيرة هي «ريجينا أولسن Regina Olsen» وما تلا ذلك من فسخ لهذه الخطبة، ولقد صاحب ذلك كله ميل للاستبطان وللمزاج السوداوي، حتى أنه كتب عن نفسه في يومياته في سن الثالثة والعشرين يقول إنه «ممزق داخليا» «وبلا أدنى أمل أن يحيا حياة دنيوية سعيدة»(29). وقد لا نندهش أن نجد

عند شخص كهذا أن أفكارا مثل «الفرد» و «الرجل المستثنى» قد أصبحت مقولات رئيسية في تفكيره، وأن تكون الذاتية وكثافة الأحاسيس هما عنده معيار الحقيقة والأصالة.

وتبعا لهذه الوجهة من النظر فإننا نتصل بالواقع Reality في لحظات وجودنا التي تتسم بالعمق والكثافة لا سيما لحظات القرار المؤلم: «ليس المهم في حالة الاختيار أن نختار الصواب بقدر ما هو النشاط، والحماس الحاد، والعاطفة الجياشة التي تصاحب هذا الاختيار. وعلى هذا النحو تفصح الشخصية عن لا تناهيها الداخلي كما تعبر الشخصية بالتالي عن صلابتها»[30]. وتتسم هذه اللحظات أيضا بالقلق العميق «دوار الحرية الذي يحدث عندما تنظر الحرية إلى أسفل نحو إمكاناتها الخاصة»[31]. أن الحياة، على نحو ما نعرفها في مثل هذه اللحظات، لا ترد إلى نسق من الأفكار، فهي لا تتسم أساسا بالاتصال بل بالتقطع الذي لا يمكن ربط أجزائه إلا إذا شوهنا الواقع. ومن هنا كان ذلك الهجوم العنيف الذي شنه كيركجور على مذهب هيجل كما فهمه.

ولقد انشغل كيركجور، كما انشغل هامان من قبل، بالمشكلة الدينية وبالكيفية التي يمكن للمرء بها أن يصبح مسيحيا، ورأى أن تقدم الذات البشرية إنما يتم عن طريق الانتقال من المرحلة الحسية الجمالية إلى المرحلة الأخلاقية حتى تصل إلى المرحلة الدينية؛ غير أن هذه المراحل لا يمكن أن توضع في قوالب عقلية أو أن تفرض بطريقة منطقية، فالمسيحية نفسها مفارقة، وهي تتطلب قفزة نحو الأيمان. وأما ما يوصف عادة بأنه هو المسيحية، كالنظريات الجامدة والطقوس التي تمارسها الكنيسة التقليدية فما هو إلا انحراف وضلال.

ولقد ازداد كيركجور قرب نهاية حياته عنفا في هجماته ضد المؤسسات المسيحية. ففي اليوميات التي كتبها في سنواته الأخيرة رأى المسيحية شيئا فشيئا على أنها نبذ للعالم، وقرار داخلي للفرد: «أن المسيحية كما يصورها العهد الجديد تتعامل مع إرادة الإنسان فكل شيء يعتمد على تغيير هذه الإرادة، وكل صيغة (مثل اهجر العالم، أنكر ذاتك، لا تكترث بالعالم، وكذلك الدعوة إلى أن يكره المرء نفسه ويحب الله....الخ) إنما ترتبط بتلك الفكرة الأساسية التي تجعل المسيحية على ما هي عليه-وأعني بها تغيير الإرادة.

لكن المسيحية كلها قد تحولت في العالم المسيحي، من ناحية أخرى، إلى تصورات عقلية. وهكذا أصبحت نظرية، وأصبح اهتمامنا كله ينصب على ما هو عقلي.»[32]

لم يكن لكيركجور خلفاء مباشرون، بل أن أعماله لم تقدر تقديرا عاليا في القرن التاسع عشر ولم تأخذ مكانها إلا في القرن الحالي فحسب. ومع ذلك فان الاتجاهات التي عرضها سرعان ما ظهرت بصور مختلفة. فلا بد أن نعد «فردريك نيتشه Friedrich Nietzsche» (1844-1900) على نفس القدر من أهمية كيركجور من حيث إسهاماته في تكوين الوجودية المعاصرة. لقد كتب كل من «هيدجر» و «يسبرز» كتابات مطولة ومسهبة عن نيتشه، واعتبراه الشخصية الرئيسية في نشأة الوجودية. بل في تاريخ الفلسفة بصفة عامة، لأن نيتشه ينهي العصر الكلاسيكي في الفلسفة الغربية ويصبح مرشدا في عالم جديد غريب هو عالمنا الحاضر.

ولقد كان نيتشه-كما كان كيركجور من قبل-ذا خلفية دينية فهو ينحدر من أسرة كنسية (أكليركية). ولقد أدت به حساسيته الذهنية الحادة إلى الجنون. ومع ذلك فرغم تشابهاته مع كيركجور فإن الأغراض الوجودية عنده (إن جاز لنا أن نطلق هذا اللفظ) قد ظهرت في شكل مختلف أتم الاختلاف. فعلى حين أن اهتمام كيركجور انصب على الكيفية التي يصبح بها المرء مسيحيا، فقد انشغل على الكيفية التي يستطيع المرء بواسطتها أن يخرج من المسيحية، وان شئنا تعبيرا أفضل، بالكيفية التي يجاوز بها المرء المسيحية، فالإيمان المسيحي في نظر نيتشه هو «انتحار متواصل للعقل».[33]

وفي الوقت الذي يقبل فيه كيركجور التضحية بالعقل، Sacrificium intellectus يرفض «نيتشه» مثل هذه التضحية و ينظر إلى المسيحية على أنها تتضمن التضحية بالروح البشرية، بل وحتى تشويها لهذه الروح واستئصالا لحريتها ولذا فان علينا أن نجاوز المسيحية ونضع مكانها نظرية الإنسان الأعلى Superman أي الإنسان الذي يجاوز ذاته و يعلو عليها، وهي نظرية تؤكد العالم والحياة، و بالتالي فهي عكس نظرية المسيحية التي تدعو إلى نبذ العالم.

لقد كتب الكثير حول: «موت الرب في فكر نيتشه» فهو يقول «إن الرب قد مات»[*14] وسيظل ميتا ونحن الذين قتلناه»[34] وموت الرب، بمعنى ما،

يحرر الإنسان لكنه، بمعنى آخر، يعبر عن الجانب السوداوي في فلسفة نيتشه، و يؤدي بنا إلى عصر العدمية.. .. Nihilism ومن ثم فان تأكيد الإنسان لنفسه وإثباته لذاته يقوم على خلفية هي عبارة عن عالم عبثي لا معقول absurd ليس فيه اله، والقانون الذي يحكمه هو قانون العود الأبدي. وكما هي الحال في فلسفة كيركجور، فان فلسفة نيتشه تنتهي بمفارقة Paradox وهي مفارقة نستطيع أن نخمن بأنها أدت إلى دمار الفيلسوف نفسه. لقد كتب أحد شراح نيتشه وهو م. م. بوتسمان M. M. Bozmann يقول: «إن إرادة تمجيد الإرادة، إرادة الإنجاز والانتصار، إرادة أن نقول للحياة: «نعم وآمين» مقرونة بعقيدة العود الأبدي الجامدة و بألوان الفشل والعذاب الكثيرة التي عاناها، كانت تسبب لنيتشه في بعض الأحيان، فيما يبدو، آلاما ذهنية رهيبة» (35)... وفي استطاعتنا أن نقول أن هذه الآلام هي بمعنى ما آلام العصر وقلقه وقد تركزت في الفيلسوف، وهو أيضا ذلك القلق الأساسي المميز للوجودية.

وربما كان الاستمرار في قلق نيتشه مستحيلا،وعلى أية حال فان الوجودية الألمانية التالية (أو فلسفة الوجود كما يفضل أصحابها تسميتها) حاولت الخروج من المأزق الذي وضع فيه نيتشه نفسه. فكارل يسبرز الذي ولد عام 1883[15*]، بدأ حياته طبيبا نفسيا ثم سرعان ما اهتم بما يسميه «بالمواقف الحدية»[16*]، للحياة عندما يقف الإنسان وظهره إلى الحائط، إن صحّ التعبير، و يستنفد حيله ويحل محلها «حطام» و «إخفاق». غير أن النتيجة هنا ليست عدمية، إذ في مثل هذه المواقف بالضبط، كما يقول يسبرز، تنفتح أمام الإنسان حقيقة العلو... Transcendence. و يكشف إنتاج يسبرز الضخم، والمكرر إلى حد ما، عن العلاقات بين الموجود البشري من ناحية، وبين الموجود والعلو من ناحية أخرى فعلى حين أن كل معرفتنا تتخذ صورة «ذات-موضوع»، فإننا أحيانا نكتشف كذلك«المحيط» أو «الشامل» الذي يشمل كلا من الذات والموضوع في آن معا.

ولقد أدت فكرة يسبرز به إلى السير في اتجاه «الإيمان الفلسفي» الذي لا يمكن البرهنة عليه لأنه ليس معرفة موضوعية. ومع ذلك فهذا الموقف ليس مجرد موقف ذاتي، ورغم أن العلو غير معروف فانه مع ذلك يتحدث بلغة «الشفرات ciphers» وسوف نناقش كثيرا من هذه الأفكار في الفصول

القادمة من هذا الكتاب.

كذلك تجنب مارتن هيدجر المولود عام 1889 Martin Heidegger[(17*)] المأزق العدمي، رغم أن هناك مواقف في فلسفته يبدو فيها متجها نحو هذا المأزق ولقد كان من بين العوامل التي شكلت تفكيره: فينومينولوجيا هوسرل، والاهتمام بمشكلة «الوجود» وهو اهتمام استمده من برنتانو-... Brentano[(18*)]، وكذلك الاشتغال باللغة (الذي كان يعزوه إلى الأيام التي قضاها في إحدى حلقات البحث اليسوعية). (الجزويت Jesuit)، ومما يجدر ذكره كذلك اهتمامه بالفلاسفة قبل سقراط. وليس غريبا في ظل هذه الاهتمامات الواسعة النطاق، أن يرفض هيدجر لقب «الوجودي» وأن يتبرأ بصفة خاصة من مذهب الوجودية الإنسانية عند سارتر.

ومع ذلك فان كتاب هيدجر الرئيسي «الوجود والزمان Being and Time» الذي كتبه في 1927، يعد باتفاق عام بين الباحثين أعظم تحليل للوجود البشري ظهر في الفلسفة الوجودية على امتداد هذه الحركة كلها. ومن الممكن النظر إلى تركيزه في هذا الكتاب على موضوعات مثل: الهم، والقلق، والإثم، والتناهي، وقبل هؤلاء جميعا: الموت، على أنه إشارة إلى نزعة هيدجر نحو لون من العدمية.

ويمكن أن يقوي هذا الانطباع محاضرته الافتتاحية الشهيرة في جامعة فرايبورج Freiburg عام 1929 والتي كان موضوعها: «ما الميتافيزيقا؟» فهو يقول في هذه المحاضرة إن الميتافيزيقا تدرس العدم.

لكن هيدجر، مثل يسبرز، لا ينتهي إلى المذهب العدمي Nihilism فهو يقرر ببراعة لفظية، إن «العدم» الذي يكتب عنه رغم أنه ليس شيئا -non entity فإنه على وجه الدقة «وجود». يقول: «هذا الآخر الذي يختلف تماما» عن جميع الكيانات هو مالا كيان له non-entity أو عدم، لكن هذا العدم هو وجود على نحو أساسي [(36)].» وهكذا ينفتح الباب مؤديا إلى فلسفة هيدجر الأخيرة، وهي تأمل شبه صوفي، وشبه شاعري، ولكنه مع ذلك فلسفي، في الوجود والفكر واللغة.

وفي موازاة «فلسفة الوجود» Existenzphilosophie الألمانية التي تحدثنا عنها الآن، كانت هناك حركة قريبة منها، يصعب تسميتها بالوجودية وان كان بينهما و بين الوجودية وشائج قربى، وفي استطاعتنا أن نرجع أصول

هذه الحركة لا إلى نيتشه وإنما إلى فلاسفة مثل «هرمان لوتزه Hermann Lotze»[19*] (1817-1881). وردلف أويكن Rudolf Eucken[20*] (1846-1926). وترتبط هذه الفلسفة أساسا بالوجودية من حيث اهتمامها المتزايد بمشكلة العلاقات بين الأشخاص ونظرا لاتجاه كثير من الفلاسفة الوجوديين نحو المذهب الفردي Individualism فان هذا اللون الأخير من الرؤية للعلاقات يقدم لنا تصحيحا مطلوبا.

وهذه الرؤية للعلاقات بين الأشخاص كان لها كثير من الممثلين من أمثال «أبيرهارد جريزباخ Eberhard Grisebach»، وفرديناند أبنر Ferdinand Ebner. لكن أعظم ممثليها جميعا هو الفيلسوف اليهودي «مارتن بوبر Martin Buber» (1878- 1965) فعلى حين يميل الوجوديون إلى التركيز على مشكلة علاقة الإنسان بالعالم، أو أحيانا علاقة الإنسان بالله أو بالوجود اهتم «بوبر» اكثر بالعلاقات بين الناس بعضهم ببعض وكان على حق عندما ذهب إلى أنه لا يمكن أن يكون هناك موجود بمعزل عن علاقته بغيره من الموجودات.

وقد تكون الوجودية الفرنسية هي اكثر ألوان الوجودية ذيوعا وشهرة، والفرع اللامسيحي منها تمتد جذوره الفلسفية إلى الوجودية الألمانية، لاسيما وجودية هيدجر، لكنه يضرب بجذور قوية،كذلك في التجربة الفرنسية (والتجربة الأوربية بصفة عامة) في القرن العشرين. لقد كتب ف. تمبل كنجستون. F. Temple Kingston وهو واحد من أعمق محللي الوجودية الفرنسية، كتب يقول: «يعترف الوجوديون جميعا بأن الموجودات البشرية أصبحت مهددة في هذا القرن في وجودها ذاته بدرجة غير عادية، فهي مهددة بالفلسفات المجردة، و بالدول الشمولية ذات السلطة الجامعة، وبسوء استخدام المخترعات العلمية. ولقد أصبح هذا الإدراك حيا واضحا خصوصا عند الفلاسفة الفرنسيين بسبب هزيمة فرنسا في الحرب العالمية الثانية، وبسبب التوتر الحالي بين الكتلة الشيوعية والديمقراطية الأمريكية»[37].

هذه الوجودية الفرنسية كما نراها عند جان بول سارتر المولود عام 1905 Jean-Paul Sartre[21*] تظل من بعض جوانبها، وثيقة الصلة بفلسفة نيتشه، فالإنسان فيها يحل محل الرب إذا ما خلا العالم من رب: «إن الإنسان المحكوم عليه بالحرية يحمل على كتفيه عبء العالم كله، فهو مسؤول

عن العالم، ومسؤول عن نفسه باعتباره لونا من الوجود»[38]. لكن هناك جانبا مظلما في موقف الحرية هذا، على نحو ما كان الأمر عند نيتشه، ذلك لأن رغبة الإنسان في أن يصبح ربا تتضمن بالضرورة تناقضا ذاتيا وإحباطا ذاتيا أيضا.

والى جانب سارتر يمكن أن نذكر ألبير كامي Albert Camus (1913-1960) الذي عمل على تطوير لون من الوجودية سمي باسم وجودية العبث واللامعقول Absurd ووصفه بأنه «ضد الإيمان anti-theist» اكثر من كونه غير مؤمن atheist. وعند كامي أن سيزيف Sisyphus رمز للجنس البشري. وهو البطل القديم الذي حكم عليه بأن يقضي أيامه وهو يدحرج أمامه حجرا ويصعد به إلى قمة الجبل، لكن الحجر يفلت منه باستمرار و يندفع مرة ثانية هابطا إلى سفح الجبل[*22].

وهناك نوع آخر من الوجودية الفرنسية ذو طابع شخصي اكثر، بمعنى انه لا يستمد مصادره مباشرة من المصادر الألمانية ولكنه يستمدها من التراث القومي الفرنسي. فرغم أن موريس بلوندل Maurice Blondel (1861 - 1949) لا يصنف عادة بين الوجوديين، فمن المؤكد أن فلسفته قد مهدت الطريق للون من الوجودية الشخصانية، و يذهب «بلوندل» في كتابه الشهير «الفعل L'Action» إلى أن نقطة البداية في الفلسفة ينبغي أن نبحث عنها لا في الصيغة المجردة «أنا أفكر» وإنما في الصيغة العينية: «أنا افعل». ومن نقطة البداية هذه يبنى بلوندل فلسفة جدلية للفعل. ولقد كتب واحد من أعظم شراحه المحدثين يقول: «رغم أن مصطلح الوجودية يساء استخدامه إلى أبعد حد فإننا لابد أن نتفق على أن بلوندل كان وجوديا»[39].

ويعد جبرائيل مارسل Gabriel Marcel المولود عام 1889[*23]، اعظم ممثلي هذا اللون من الوجودية الفرنسية ذيوعا وشهرة، ففي مقابل العناصر المتشائمة عند سارتر وكامي يقدم مارسل «ميتافيزيقا الأمل» Metaphysic Of Hope وهذا هو العنوان الفرعي لكتابه «الإنسان الجوّال Homo Viator» وهي تقوم على أساس تصور إيماني للكون، كذلك فان الميول الفردية عند سارتر يعارضها مارسل بالإحساس بالجماعة البشرية، وهو لا يقل عن إحساس مارتن بوبر بالعلاقات البشرية.

وعلى حين أن الوجودية قد بلغت في ألمانيا وفرنسا أعظم تطور لها،

فإن أسلوب التفكير الوجودي قد ظهر في بلاد أخرى غير هذين البلدين. فالمفكر الأسباني ميجل دي أونامونو Miguel de Unamuno (1864- 1936)، والمفكر الروسي نقولاي الكسندروفتش برديايف Nicolai Alexandrovich Berdyaev (1874- 1948) يستحقان أن يوضعا بين أعظم ممثلي الفلسفة الوجودية. ولقد حصرنا أنفسنا فقط في ذكر المفكرين الذين كانوا فلاسفة بالدرجة الأولى، وان كانت القائمة يمكن أن تتسع اتساعا هائلا لو أردنا أن نذكر رجال الأدب الذين تعرض رواياتهم، ومسرحياتهم وقصائدهم وجهات نظر تشبه النظرة الوجودية، من أمثال دستويفسكي Dostoyevsky وكافكا Kafka وأليوت Eliot وبكيت Beckett وكثيرين غيرهم. ولكن ينبغي على الباحث عند هذه النقطة أن يكون حذرا فلا يوسّع من معنى كلمة «الوجودية» إلى الحد الذي تصبح فيه تعبيرا لا معنى له.

وعلى ذلك فان الوجودية، منذ بوادرها الأولى التي كان يصعب تمييزها في الفترات المبكرة من التفكير البشري، قد أخذت تتشكل بالتدريج حتى أصبحت في القرن العشرين أحد الأشكال الرئيسية في الفلسفة. فلماذا ازدهرت في عصرنا الراهن ؟! «ولماذا وجدت مثل هذه التربة الصالحة في القارة الأوروبية؟!».

من المؤكد أن الإجابة عن هذين السؤالين قد اتضحت إبان العرض التاريخي الذي قدمناه، إذ يبدو أن الأسلوب الوجودي في التفكير ينبثق كلما وجد الإنسان أن أمنه قد أصبح مهددا، وعندما يدرك ألوان الإبهام واللبس في العالم، وعندما يعرف وضعه العابر في هذه الدنيا. وذلك يساعدنا كثيرا في تفسير السبب الذي من أجله ازدهرت الوجودية في تلك البلاد التي تقوضت فيها البنية الاجتماعية وانقلبت رأسا على عقب وأعيد فيه تقويم القيم كلها من جديد، أما البلاد المستقرة نسبيا (بما في ذلك بلاد العالم الأنجلوسكسوني) فلم تمر بتلك التجارب الحادة ومن ثم لم يتطور فيها ذلك اللون من التفلسف الذي ينبع أساسا من تلك التجارب.

3 فكرة الوجود

١ - الوجود والماهية

إن التمييز بين الوجود والماهية من أقدم المسائل التي درستها الفلسفة، وقد طبّق هذا التمييز على أوسع نطاق، وكانت له نتائج غاية في الفائدة، فالقول بأن شيئا ما موجود Exists يشير ببساطة إلى واقعة وجوده هنا أو هناك، فالوجود يتسم بالعينية والجزئية وبأنه معطى محض كذلك. فالعملة الفضية الموضوعة على المائدة «موجودة» بوصفها أحد أشياء العالم، ووجودها ماثل أمامي بوصفه واقعة ينبغي قبولها. وليس في استطاعتي أن أرغب في وجود هذه العملة أو في حذفها من الوجود، على الرغم من أنني أستطيع أن أغير من الشكل الذي توجد عليه. لكن ما إن نتحدث عن «الشكل الذي توجد عليه» حتى نكون قد بدأنا بالفعل في الانتقال من الوجود إلى الماهية. وإذا كان وجود الشيء يرتبط بواقعة أنه «موجود» فان ماهيته تعتمد على واقعة «ما هو..» فماهية موضوع ما تتألف من تلك السمات الأساسية التي تجعله موضوعا معينا، وليس موضوعا آخر. أي أن ماهية العملة الفضية توصف بما لها من لون وبريق معدنها، وتركيبها، ووزنها، وجاذبيتها النوعية، وشكلها، والكتابة

المنقوشة عليها.. الخ. ولا بد للمرء أن يذكر جميع الخصائص الضرورية لتعريف هذه القطعة بوصفها، مثلا، دولارا من الفضة وليست أي شيء آخر. ومعنى ذلك، إذن، أن الماهية تتسم بالتجريد والكلية. وفضلا عن ذلك فان الماهيات من الأسهل أن تجري عليها عمليات التفكير العقلي، والتحليل والمقارنة، والتركيب، على حين أن الوجود بما يتصف به من عرضية محضة وآنية يستعصي على مثل هذه العمليات.

وخلال تاريخ الفلسفة كانت الماهية تسيطر أحيانا على التفكير وأحيانا أخرى كان يسيطر الوجود. فكل التراث الذي بدأ بأفلاطون رفع من شأن الماهية على حساب الوجود. فقد رأى هذا التراث أن الوجود ينتمي إلى مجال العرضي الحادث Contingent القابل للتغير، ومن ثم فان على العقل أن يشيح بوجهه بعيدا عن هذا المجال و يسعى وراء ماهيات كلية لا تتغير، إلى مجال الصور والمثل، ويمكن للمرء أن يندفع في هذا التيار ليصل إلى نتيجة ممتنعة تقول إن الوجود غير حقيقي unreal (أو انه لا يوجد وجودا حقيقيا، إن صح التعبير!) لأن الحقيقة Reality تنتمي إلى عالم الماهيات essence. غير أن الحس الفلسفي السليم كان يصل دائما إلى تمرد على مثل هذه النتائج، وعندئذ تظهر فترات في تاريخ الفلسفة تعلي من شأن الموجود العيني الجزئي في مقابل المجرد الكلي ألما هوي Essential. وتبدأ الوجودية الحديثة بكيركجور نصير عينية الوجود في مقابل ما اعتبره مذهب الماهية Essentialism عند هيجل.

لكن على حين أن التفرقة العريضة بين الوجود والماهية واضحة بما فيه الكفاية فإننا سرعان ما نجد أن العلاقة بين الوجود والماهية بالغة التعقيد، وأن فكرة الوجود نفسها هي أبعد ما تكون عن تلك البساطة التي تبدو عليها للوهلة الأولى، وأنها فهمت بطرق كثيرة مختلفة. فإلى جانب إدراكنا أن المفكر الوجودي المعاصر يستخدم كلمة الوجود Existence بمعنى أكثر تخصيصا وتحديدا مما كانت هذه الكلمة تعنيه في تراث الفلسفة، فإننا لسنا بحاجة إلى جهد كبير في التفكير لنرى أنه حتى في هذا التراث لم يكن مصطلح «الوجود Existence» قط مصطلحا ذا معنى موحد.

فلنبدأ بالاشتقاق اللغوي: إن الفعل يوجد ex-sist أو Exist (مشتق من الفعل اللاتيني Ex-sistere) كان يعني أصلا «يبرز Stand out أو أن ينبثق

ومن المرجح إذن أن هذا الفعل كان يعطي إيحاء أكثر إيجابية مما emerge هو عليه الآن. فمعنى أن يوجد الشيء هو أن «يبرز» أو ينبثق من خلفية معينة بوصفه شيئا موجودا هناك وجودا حقيقيا. ولو وضعنا هذه الفكرة في صيغة فلسفية اكثر لقلنا إن معنى أن «يوجد» الشيء هو أن «ينبثق» من العدم. غير أن فكرة الوجود قد أصبحت في وقتنا الراهن اكثر سلبية Passive بكثير، إذ أصبح المعنى الذي تفهم به كلمة «يوجد» أقرب بكثير إلى «ملقى به حولنا في مكان ما» بدلا من «يبرز» في مكان ما.

والواقع أن اكثر معاني كلمة «الوجود» شيوعا لا يبعد كثيرا عن قولنا «ملقى به حولنا»، فالقول بأن شيئا ما موجود يعني أننا سوف نلتقي به مصادفة في مكان ما من العالم. ولو قال قائل إن «وحيد القرن موجود» فانه يعني بذلك أنك في مكان ما من العالم سوف تلتقي بوحيد القرن إذا ما بحثت عنه بحثا طويلا وشاقا بقدر كاف. وتعبير في «مكان ما من العالم» الذي استخدمناه مرتين في هذه الفقرة لا يأتي عرضا، فيما يبدو، إذ أن كلمة «يوجد» تدل على أن للشيء مكانا (وزمانا) في العالم الفعلي Real.

غير أن هناك فلاسفة قد وجدوا من الضروري أحيانا، أن يقولوا، لسبب أو لآخر، بأن العالم نفسه «موجود» وانه ليس وهما أو مظهرا محضا، لكنه عالم حقيقي real. فما الذي نعنيه عندما نقول أن «العالم موجود»؟! من الواضح في هذه الحالة أن كلمة «يوجد» لا يمكن تفسيرها على أنها تعني أنك سوف «تلتقي به مصادفة في العالم الحقيقي»، لأن العالم نفسه ليس شيئا موجودا في العالم. وليس في نيتي الآن أن أناقش معنى كلمة الوجود existence عندما ترد في عبارة «العالم موجود» وسوف يجد القارئ المهتم بمتابعة هذا المعنى الخاص لهذه الكلمة مناقشة ممتازة لها في كتاب ملتون ك. منتز «Milton K.Munitz» (السر الغامض للجود The Mystery Of Existence [1]). ولكني، مع إيماني بأن قولنا أن العالم موجود هو قول له معنى، أريد فقط أن أبرز هنا نقطة هامة هي أن هذا اللون من الوجود لا بد أن يكون مختلفا أتم الاختلاف عن وجود الأشياء الجزئية، أو وجود الحيوانات، أو وجود الأشخاص، ما دام من المفهوم ضمنا، بالنسبة إلى هذا اللون الأخير من الوجود، إن الموجود الذي نتحدث عنه حادث في العالم.

هناك مشكلة أخرى يثيرها تعبير «وجود الله» فما الذي نعنيه بقولنا أن الله موجود.. ؟! إن الله، أيا ما كان تصورنا له، ليس موضوعا يوجد داخل العالم على نحو ما توجد الأشياء، حتى لو قلنا انه محايث Immanent أو كامن في العالم بقدر ما، فهو بالتأكيد ليس أحد أشياء هذا العالم. فالقول بأن الله موجود لا يمكن أن يعني أن هناك احتمالا للالتقاء به مصادفة في العالم على نحو ما يلتقي المرء مصادفة بوحيد القرن Unicorn. ويعتقد بعض اللاهوتيين أننا ينبغي أن نكف عن الحديث عن «وجود» الله، لأن مثل هذا الحديث يؤدي حتما إلى تكوين انطباع بأنه عنصر جزئي يمكن اكتشافه في العالم. على أن منطق كلمة «الله» يشبه، من بعض جوانبه، منطق كلمة «العالم»، فلو كان لقولنا «إن العالم موجود» معنى، لكان من الجائز أن يكون لقولنا «إن الله موجود» معنى أيضا، رغم أن المرء في كلتا الحالتين يستخدم كلمة «موجود» بمعنى مختلف عن معناها عندما نؤكد وجود شيء ما في داخل العالم (رغم أنه من المفروض أن المعنيين، مع اختلافهما، مرتبطان) بل إنني أفترض كذلك أن معنى الفعل «يوجد» عندما نستخدمه في حديثنا عن وجود الله يختلف عنه عندما نستخدمه في حديثنا عن العالم. فالله والعالم يوجدان بطريقتين مختلفتين، وان كان الأمر بخلاف ذلك، على الأرجح، بالنسبة إلى القائلين بشمول الألوهية Panthism (أو وحدة الوجود). لكن ربما قيل انهما يشتركان في خاصة واحدة مشتركة هي أن وجودهما، بمعنى ما، يتيح وجود الموجودات الجزئية في العالم ويجعله ممكنا، فلا بد أن تفهم كلمة «الوجود» وخاصة في حالة الله بمعنى إيجابي على أعلى صورة واضعين هذا اللون من الوجود في القطب المضاد لأي وجود يمكن أن يفهم على أنه «ملقى به في مكان ما حولنا»، فحسب.

ورغم ذلك كله فنحن لم نستنفد بعد كل المعاني التي تتضمنها كلمة «الوجود»، فما الذي نعنيه، مثلا، عندما نؤكد وجود النفس ؟! إن طرق التفكير السائدة في العالم الغربي قد سيطرت عليها فكرة «الشيئية Thinghood»، بوصفها النمط النموذجي للوجود لدرجة أن تأكيدنا لوجود النفس قد يؤخذ على أنه يعني أن هناك جوهرا خفيا للنفس غير قابل للفساد. لكنا لو تخلصنا من هذه الطريقة في التفكير وكنا لا نزال نؤكد أن النفس موجودة، لكان علينا أن نتصور نمطا آخر للوجود يناسب الأنفس

والذوات، بحيث نتصور هذا الوجود بطريقة صورية شكلية بدلا من الطريقة الشيئية الجوهرية. وفي استطاعة المرء أن يواصل استطلاع الاستخدامات التقليدية لكلمة «الوجود»، فيتساءل: هل يمكن أن «توجد» الأعداد؟! إن عالم الرياضة يفرق، بالتأكيد، بين الأعداد الحقيقية والأعداد التخيلية، لكن ما هو نوع الوجود الذي يمكن أن يعزوه المرء للأعداد؟! أكانت دعوة برتراندرسل التي اقترح فيها أن المرء ينبغي عليه أن يتحدث عن الوجود الذهني Subsistence بدلا من الوجود الفعلي العيني Existence عندما يتحدث عن الأعداد، والعلاقات، وما شابه ذلك، أكثر من مواضعة لفظية؟!

من المهم أن نعرف أنه بالرغم من أن الوجوديين يستخدمون كلمة «الوجود» بمعنى خاص بذلوا جهدا كبيرا في التفرقة بينه وبين الطرق التقليدية التي استخدمت فيها الكلمة فلا تزال بعض المعاني التقليدية، مع ذلك، عالقة بالكلمة حتى بين الوجوديين المعاصرين. وعلى ذلك فانه على حين أنه قد يكون من الصواب أن نقول إن الجهود التي بذلها بعض الكتاب المحدثين من أمثال آيتين جلسون E. Gilson[1*] لإظهار أن التوماوية Thomism (فلسفة القديس توما الأكويني) كانت فلسفة وجودية (تهتم بالوجود) اكثر منها فلسفة ماهوية (تهتم بالماهية)-هذه الجهود تستخدم التصور التقليدي للوجود بدلا من التصور الوجودي المعاصر، فان هذا لا يكفي لكي ننبذ تلك الجهود أو نقول إنها خاطئة، فهناك من وشائج القربى بين المعاني التقليدية والمعاني المعاصرة للوجود ما يكفي لإثبات وجود قدر من الصحة Validity في تفسير«جلسون E. Gilson» ولكن وشائج القربى هذه لا تكفي قطعا، لإثبات وجود صيغة «وجودية» كاملة للتوماوية، بالمعنى الحديث لكلمة وجودية. و بالمثل يبدو لي أن شكوى هيدجر من أن سارتر استخدم فكرتي «الوجود والماهية» بمعناهما التقليدي الميتافيزيقي عندما أعلن أن الوجود سابق على الماهية[2]، لا تكفي لاستبعاد رأي سارتر الذي أخذ بالفعل الفرقة التقليدية بين الوجود والماهية لكنه واصل السير ليدمجه في التصور الجديد الذي كونه لفكرة الوجود.

فان ما تتميز به طريقة الوجوديين في استخدامهم لكلمة «الوجود» هو أنهم يحصرونه في ذلك النوع الذي ينتمي إلى الإنسان، لكن قد يكون من المفيد أن نقف قليلا لكي نوضح المعاني التقليدية للكلمة لأننا سوف نجد أن

هذه المعاني لا تزال مؤثرة، بالسلب أو بالإيجاب، في تحديد الفهم الوجودي «للوجود». وسوف نجد أكثر من ذلك أن أبرز الوجوديين ليسوا على الإطلاق متفقين فيما بينهم على المعنى الدقيق لهذا المصطلح الرئيسي في فلسفتهم.

2- كيف يفهم بعض الوجوديين كلمة «الوجود»

سبق أن ذكرنا أن كلمة «الوجود» في الفلسفة الوجودية تقتصر على ذلك اللون من الوجود الذي يتمثل في الإنسان، وليس ثمة ضرورة لأن نتذكر أنه على الرغم من أن الإنسان وحده (وأية كائنات أخرى يكون لها نفس التكوين الأنطولوجي للإنسان) هو الذي يوجد وجودا خارجيا Exist فان ذلك لا يعني على الإطلاق أننا هنا بازاء أي لون من ألوان المثالية الذاتية Subjective Idealism فالأشجار، والجبال، والمصانع والطرق العامة، وربما قلنا أيضا الله والملائكة-كلها موجودة ولها حقيقة وكينونة، لكنها بالمصطلحات الوجودية لا توجد وجودا خارجيا كما يوجد الإنسان، فما هو، إذن هذا «الوجود البشري»، وذلك النمط الخاص من الوجود الذي نعرفه نحن أنفسنا معرفة مباشرة بوصفنا موجودات بشرية؟!

قد يساعدنا في الإجابة عن هذا السؤال أن نستعرض، بادئ ذي بدء، ما قاله بعض الوجوديين البارزين عن الوجود البشري Existence. كان كيركجور-أول الوجوديين المحدثين-كاتبا تعني كلمة «الوجود Existence» عنده أساسا الوجود العيني الفريد Unique لشخصية الموجود البشري الفرد. فالموجود إذن، هو الجزئي العارض Continget الذي لا يندرج ضمن مذهب أو نسق يبنيه الفكر العقلي. أما المذهب الماهوي System Essentialism كما عرفه كيركجور في الهيجلية فيحاول أن يسلك الناس والأشياء جميعا في بنية عضوية يتم فيها تجاوز المتناقضات. غير أن الوعي بالوجود هو على وجه الدقة وعي بما هو مقطوع الصلة بالمذهب وبما ينطوي دائما على مفارقة Paradaxical فالواقعي (أو الموجود) يرفض أن يتطابق مع نموذج وضعه الفكر العقلي: والصعوبة الملازمة للوجود البشري والتي يواجهها الفرد الموجود، هي صعوبة يستحيل التعبير عنها تعبيرا حقيقيا بلغة الفكر المجرد والأكثر من ذلك استحالة أن تقدم إليها اللغة تفسيرا، ذلك لأن الفكر المجرد هو فكر من وجهة نظر أزلية-Sub specie aeterni (أو من منظور

مشاهد مطلق)، ومن ثم فهو يتجاهل العيني والزماني والمسار الوجودي، وأزمة الفرد الموجود الناشئة من كونه مركبا من الزماني والأبدي وقائما في قلب الوجود[3] وربما تشير الكلمات القليلة الأخيرة في هذه الفقرة التي اقتبسناها من كيركجور إلى لب فهم كيركجور للوجود، فالإنسان يربط بداخله، على نحو ينطوي على مفارقة بين المتناهي واللامتناهي، بين الزماني والأبدي، والفكر يعجز عن أن يجد في هذا شيئا «ذا معنى» أو عن الجمع بين هذين الجانبين، من كينونة الإنسان في كل متكامل، إن الوجود البشري ليس فكرة ولا ماهية يمكن تناولها عقليا. والحق أن الإنسان يتحول إلى ما هو أدنى من الوجود البشري إن هو سمح لنفسه ولكينونته بأن تستوعب في تخطيط عضوي للوجود، أو في نسق فكري عقلي بل إن الإنسان يحقق كينونته على وجه الدقة بأن يوجد وجودا بشريا وبأن يظهر على أنه شخص فريد Unique على نحو ما هو عليه، وبأن يرفض، بإصرار وعناد، أن يستوعبه مذهب ما[4].

ولقد استخدم هيدجر مصطلحات ثلاثة في محاولة لتجنب الخلط حول كلمة «الوجود» (أو مرادفاتها الألمانية). أما المصطلح الأول فهو الكلمة الألمانية Dasein «الوجود المتعين» (الوجود هنا أو هناك) وهو مصطلح يستخدم عادة للدلالة على أنواع مختلفة من الوجود، فكثيرا ما استخدم، مثلا، للدلالة على وجود الله لكن «هيدجر» يقصر استخدام «الوجود المتعين Dasein» على الوجود المتمثل في حالة الإنسان، ولو شئنا الدقة لقلنا أن الوجود المتعين لا يرادف وجود الإنسان لأن الوجود المتعين Dasein مصطلح أنطولوجي يشير إلى الإنسان من زاوية وجوده. وإذا كان من الممكن أن نعثر على هذا الوجود في ألوان أخرى من الموجودات غير البشر فان مصطلح الوجود المتعين Dasein يجوز استخدامه استخداما سليما. والمصطلح الثاني هو المصطلح التقليدي Existentia الذي يقترح له هيدجر مصطلحا ألمانيا هو Vorhandenheit ويمكن ترجمته «بالحضور المباشر» أو «الحضور في متناول اليد Presence at hand» ويشير هذا التعبير إلى ذلك اللون الآخر من الوجود السلبي أو التقبلي Passive كل الذي سبق أن سميناه بالوجود «الملقى به حولنا» أعني أنه شيء يمكن أن يلتقي به المرء في العالم مصادفة. والمصطلح الثالث الذي استخدمه هيدجر هو الوجود البشري Existenz و يصرح هيدجر

في كتاباته بأن مصطلح Existenz من حيث هو تحديد للكينونة، سوف يخصص للوجود المتعين Dasein وحده. ويستطرد «هيدجر» فيقول: «إن ماهية (wesen) الوجود المتعين Dasein تكمن في وجوده» وهو يفسر ذلك بأنه يعني أن ماهية الوجود المتعين لا تتألف من خصائصه بل من الطرق الممكنة لوجوده، وهو في مكان آخر يقدم هذا التفسير لعبارته السابقة: «للإنسان ماهية من شأنها أن يكون «هناك»، أعني أنه إيضاح للوجود وهذا الوجود الموجود «هناك» هو وحده الذي له خصائص أساسية للوجود الذي يظهر خارجا عن ذاته Ex-sistere، أعني حالة التخارج الكامنة في قلب حقيقة الوجود» [5]. ومن الواضح أن هذا التفسير يحتاج إلى تفسير آخر نأمل أن نقدمه عندما نطور فكرة الوجود. ويمكن أن نكتفي الآن بأن نلاحظ أن هيدجر يسعى لتجنب التفسير الذاتي الخالص أو تفسير عبارته التي تقول «بأن ماهية الوجود المتعين Dasein تكمن في وجوده»، «كما لو كانت تعني: «الإنسان مقياس الأشياء جميعا».

ولقد كان هذا التفسير الذاتي، بالضبط، هو الذي فسر به سارتر Sartre عبارة هيدجر التي اتخذت في فلسفته صورة «الوجود يسبق الماهية» [6]. ولست معنيا هنا بمسألة ما إذا كان سارتر، كما ذهب هيدجر، قد أساء فهم عبارته أم لا؛ فقد كان لسارتر تصوره الخاص للوجود، الذي ينبغي بحثه في ذاته ؛ فقد يكون صحيحا أن الوجود عند «سارتر» لا يزال يحتفظ بقدر من معناه التقليدي، يزيد عما نجده لدى هيدجر. فهازل بارنز Hazel Barnes تقدم تعريف سارتر للوجود Existence على أنه: «الوجود الفردي العيني هنا والآن [7]. غير أن سارتر مثل هيدجر، يدخل مصطلحات خاصة به لتوضيح التمييزات والفروق التي تطمسها المصطلحات التقليدية، فمصطلح سارتر الوجود لأجل ذاته Pour-soi» هو الذي يناظر مصطلح هيدجر «الوجود المتعين Dasein» وكذلك مصطلح الوجود البشري Existence. لكن مصطلح سارتر «الوجود لأجل ذاته Pour-soi يعرّف من خلال فكرتيّ السلب والحرية، فما هو «لأجل ذاته» يظهر في الوجود exist أو ينبثق emerges «بأن يفصل نفسه» عما هو في ذاته en-soi» وما هو في ذاته له وجود بذاته وهو وجود ماهوي essential. أما «ما هو لأجل ذاته» فهو حر في اختيار ماهيته: فوجوده هو حريته. ومع ذلك فان حريته-وهنا تكمن المفارقة-هي كذلك افتقاره إلى

الوجود. فعند سارتر شأنه في ذلك شأن كيركجور، تناقض داخلي في الوجود.ويمكن أن نعبر عن هذه الفكرة عند سارتر بالقول بأن الوجود والحرية يتناسبان تناسبا عكسيا.

وعند «كارل يسبرز» نجد طريقة أخرى في الحديث عن «الوجود Existence»[8] فهو يمكن أن يستخدم تعبير «الوجود المتعين Dasein» للدلالة، ببساطة على حقيقة أننا نجد أنفسنا في العالم. وبهذا المعنى «فإننا نجد الوجود بوصفه التجربة غير المبنية على تفكير لحياتنا في العالم، أنها تجربة مباشرة وبغير تساؤل: وهي الواقع الحقيقي الذي لا بد أن يدخل فيه كل شيء ليصبح واقعيا بالنسبة لنا.. إننا لا نتغلب قط على الرهبة التي نشعر بها في عبارة «أنا أوجد» هذه.. غير أن هذا الضرب من الوجود ينبغي ألا يخلط بينه وبين ضرب آخر يشير إليه المصطلح الألماني Existenz وهو مصطلح كثيرا ما يترك بلا ترجمة في الترجمات الإنجليزية لأعمال هيدجر. و يشير يسبرز إلى ثلاث نقاط بخصوص مصطلح Existenz:

١- الوجود Existenz ليس لونا من الوجود بالفعل وإنما هو وجود بالقوة. بمعنى أنني ينبغي ألا أقول إنني موجود بل إنني موجود ممكن. فأنا لا أمتلك ذاتي الآن، وإنما أصبح ذاتي فيما بعد، وها هنا ينظر يسبرز إلى هذا الوجود البشري على أنه تحقق للوجود المتعين المحض، تماما مثلما رأينا أن الوجود عند كيركجور يمكن أن يعني تحقق وجود الإنسان.

2- «الوجود Existenz هو الحرية.. لا الحرية التي تصنع نفسها ويمكن ألا تظهر، وإنما الوجود هو الحرية من حيث هي فقط هبة العلو Transcendence التي تعرف واهبها. فليس هناك وجود بغير علو». والإشارة إلى هبة الحرية والى علاقته بالعلو في هذا السياق تفرق، تفرقة حادة، بين تصور يسبرز للوجود وبين تصور سارتر.

3- وأخيرا يقول لنا يسبرز إن «الوجود Existenz هو الذات الفردية التي تظل دائما فردية والتي لا يمكن الاستعاضة عنها أو استبدالها أبدا».

إنني لن أواصل الحديث في مشكلة الاختلافات الجزئية بين مختلف الوجوديين في استخدامهم لتعبير الوجود Existence فحتى مع عمل حساب لما قد تؤدي إليه الترجمة من خلط، فإننا نستطيع أن نرى أن هناك تنوعا ملحوظا في استخدامهم لها. وسوف أحاول في القسم القادم أن أبني

تصورا مترابطا للوجود Existence ولن يكون هذا البناء مجرد مزج بين آراء الفلاسفة الذين عرضنا لهم منذ قليل كما أنه لن يكون محاولة للتوفيق بينها، بل سيكون عرضا لأهم السمات المميزة للوجود. وسوف يوضح لنا هذا العرض كذلك كيف نشأت بعض هذه الاختلافات.

3- البنى الأساسية للوجود

لو أننا قصرنا إطلاق كلمة الوجود العيني Existence على نوع الوجود الذي يتمثل في حالة الإنسان، ثم تساءلنا عن الخصائص التي يتسم بها هذا النوع من الوجود وكيفية تميزه عن غيره من أنواع الوجود الأخرى: كالنبات، والجبال، والحيوانات، وما شابه ذلك، لوجدنا أن هناك، فيما أعتقد، ثلاث خصائص على الأقل تستحق الذكر، و يتميز بها الوجود البشري وهي:

ا- لقد سبق أن رأينا أن الوجوديين ينظرون إلى مصطلح الوجود الذي يخرج عن ذاته Ex-sistence من حيث اشتقاقه الجذري الذي يدل على «الظهور» إلى الخارج Standing out». إذا أخذنا فكرة الظهور هذه مأخذ الجد، فان قليلا من التفكير يبين لنا أنها تناسب ذلك النوع من الوجود المتمثل في الإنسان اكثر مما تناسب أي نوع آخر مما يسمى عادة بالوجود. صحيح أن جميع الموجودات موجودة بمعنى أنها «ظهرت» من لاشيء، لكن الإنسان يوجد بمعنى أبعد من ذلك هو أنه، من بين جميع الموجودات التي يمكن أن نلاحظها على سطح الأرض، هو الوحيد الذي «يظهر» لا بوصفه كائنا فحسب، بل يستمد كينونته من أنه يدرك عن وعي من هو أو ما هو، ومن سيكون أو ماذا سيكون، وهذه الفكرة تشير إلى معنى آخر اكثر أهمية في تعبير «الظهور إلى الخارج Standing out» فالإنسان يظل على الدوام يظهر أو ينبثق بالقياس إلى ما هو فيه في أية لحظة بعينها. وربما كان على المرء أن يستخدم تعبير «الخروج going out بدلا من الظهور Standing out لأن ما يكون في ذهننا عادة هو شيء دينامي dynamic أساسا-أي حركة الإنسان المستمرة التي يجاوز بها الحالة التي يكون عليها في أية لحظة معينة، فهو باستمرار في طريقه إلى موضع أو وضع آخر. ويمكن استخدام لغة أخرى، وقد استخدمت بالفعل، تتمثل في مصطلحات أخرى «مثل الوجد Ecstasy[2*]

والعلو Transcendence مع أنك إذا قلت إن الإنسان يوجد وجودا خارجيا Exists على نحو متواجد ecstatically فأنت، إن شئنا الدقة، لا تقول سوى تحصيل حاصل مطلق لأن التواجد Ecstasis ليس سوى المرادف اليوناني لكلمة «الوجود الخارجي Existence (ذات الأصل اللاتيني). غير أن إدراج كلمة الوجد أو الانجذاب Ecstatic في هذه المناقشة يساعدنا كثيرا في تأكيد أهمية الصفة الدينامية للوجود البشري: فالإنسان حين ينجذب ecstatic أو حين يكون في حالة وجد ecstasy يجاوز ذاته. والقضية التي يدافع عنها الوجوديون هي أننا ينبغي علينا ألا نقصر حالة «الوجد» على تلك الخبرات النادرة كحالة الكشف الصوفي أو النشوة الروحية، وهي الحالات التي تطلق عليها عادة هذه الكلمة، بل أن «ينجذب» الإنسان أو يكون في حالة وجد وهو في قلب وجوده ذاته. كما أننا نستطيع أن نقول أن الإنسان متعال Transcendent في وجوده، دون أن يكون للفظ التعالي هنا أية دلالة لاهوتية فهي كلمة يستطيع «سارتر» نفسه أن يستخدمها عندما يتحدث عن الإنسان، فالحديث عن «تعالي» الموجود البشري لا يعني سوى الإشارة مرة أخرى إلى الحقيقة القائلة بأن الإنسان في أية لحظة يجاوز أو يعلو على ما هو عليه في تلك اللحظة ذاتها.

ومن ثم فالخاصية الأساسية الأولى للوجود البشري هي طابعه الهلامي، الإنبثاقي، المتعالي، الذي ينجذب دائما نحو وجود آخر. فإذا كانت معظم الأشياء الموجودة في العالم يمكن أن توصف بصفات قليلة محددة وثابتة، كما هو الحال في المعادن مثلا، فإننا لا نستطيع أن نقول الشيء نفسه على الإنسان، إذ لا توجد مجموعة من الصفات تحدد وجوده، لأنه يلقي بنفسه باستمرار في ممكنات الوجود العيني.

لكن ألا يصدق ذلك نفسه على الحيوان والنبات ؟! من المسلم به أن وضع الكائنات الحية الأنطولوجي هو وضع وسط بين الوجود البشري والأشياء الجامدة كالجبال والصخور. ومع ذلك فان الإنسان يبدو حتى على المستوى البيولوجي متسما بلون فريد من الانفتاح وإمكانات العلو خاص به. ولقد كتب ثيودوثيوس دوبجانسكي-Theodosius Dobzhansky يقول:

«لقد بدأ الأجداد الأوائل للإنسان يجاوزون طبيعتهم الحيوانية ربما منذ 000 ,700 ,1 سنة». ثم استطرد ليصف هذا التجاوز في عبارات يستعيرها

من أحد زملائه علماء البيولوجيا، لكنها عبارات كان يمكن كذلك أن يكتبها أحد الفلاسفة الوجوديين: «الإنسان هو وحده الحيوان الذي ينعكس على ذاته ويتأملها، بمعنى أنه هو وحده الحيوان القادر على التموضع، وعلى الوقوف منفصلا عن ذاته، ليتأمل نوع الوجود الذي يوجد عليه، وليتدبر ما يريد أن يفعله وما يريد أن يصبح عليه.»[9].

ونستطيع أن نعبر عن هذه الفكرة نفسها بطريقة أخرى فنقول أن الأنسنة Hominization-إذا شئنا استخدام تعبير تيار دي شاردان Teillard de Chardin[3*] الذي وصف به ظهور الإنسان على الأرض-ليست مجرد ظاهرة بيولوجية تخضع للملاحظة التجريبية. إنها لا يمكن أن تفهم إلا من خلال فينومينولوجيا استبطانية تنفذ إلى معناها الباطن. إن ما يميز «وجود» الإنسان عن تطوره البيولوجي هو أنه لا يعلو على الموقف المعطي عن طريق استخدامه «لقوانين الطبيعة» التي تعمل من الخارج وإنما باستخدامه لصور يكونّها عن نفسه و يسعى جاهدا لتحقيقها فهو يتأمل: «نوع الوجود الذي هو عليه، وما يريد أن يفعله، وما يود أن يصبح عليه».

هل للإنسان طبيعة؟ يبدو واضحا مما سبق أن قلناه أن ليس للإنسان طبيعة محددة، لكن إذا عرفنا كلمة «الطبيعة» بطريقة مرنة جدا، فلن يكون هناك على الأرجح ضرر في الاعتراف بوجود «طبيعة بشرية». والواقع أن بعض الفلاسفة واللاهوتيين الكاثوليك قد تحدثوا عن «طبيعة» للإنسان-لكنهم أصروا في الوقت نفسه على أنها طبيعة «مفتوحة» في سبيلها إلى العلو على ذاتها. فالسؤال عما إذا كانت هناك طبيعة للإنسان لا يمكن الإجابة عنه بأن نشير إلى «طبيعة» يشترك فيها مع غيره من الحيوانات الثديية. فحتى طبيعة الإنسان الحيوانية ذاتها قد حوّرها ارتباطها بإنسانيته. وعلى أية حال فإننا لا بد أن نعرف الإنسان من زاوية ما يميز إنسانيته لا من حيث ما يشارك فيه غيره من الحيوانات. وفي استطاعتنا أن نقول بصفة عامة إن السؤال حول وجود طبيعة للإنسان لا بد من الإجابة عليه بالنفي إذا ما تصورنا الطبيعة على نحو سكوني Static أمرا أدنى من المستوى البشري، لكن هذا السؤال يمكن أن نجيب عنه بالإيجاب إذا ما كوّن المرء لنفسه تصورا ديناميا بما فيه الكفاية للطبيعة، يناسب الموجود البشري.

وهناك لفظ تقليدي آخر يمكن أن نعرض له هنا بإيجاز. أليس الإنسان

«روحا»؟ أليس هذا ما يتميز به ؟ ومن المؤكد أن المرء لا يمكن أن يختلف مع وجهة النظر هذه لكن ماذا تعني كلمة «الروح»؟ لا بد لنا، يقينا، من أن نطهر عقولنا من النظرة الحيوية للروح animistic وهي النظرة التي ترى في الروح لونا من الجوهر الخفي. فأهم خاصية للروح هي السير والانبثاق Procession أو الظهور، أي أن الروح بدورها فكرة دينامية لا ينبغي حصرها في إطار أية طبيعة سكونية Static، والإنسان الروحاني هو أبعد ما يكون عن السكون فهو منجذب إلى الخارج ec-static بالمعنى الحرفي للكلمة، أعني أنه موجود خارج ذاته Exist والروحانية Spirituality هي طريقة لتدريب النفس يتدعم من خلالها «وجود الإنسان».

هاهنا، وفي سياق الملاحظات السابقة التي تحدثنا فيها عن دينامية الإنسان وتعاليه على ذاته، ينبغي علينا أن نعود مرة أخرى إلى مشكلة الوجود والماهية. لقد سبق أن أشرنا إلى بعض الخلاف بين الفلاسفة الوجوديين حول هذه المشكلة: فهيدجر يعلن أن «ماهية» الإنسان كامنة في وجوده، فيما يعلن سارتر أن الوجود يسبق الماهية.

وفي رأيي أن هيدجر وسارتر ومعهما فلاسفة الوجود الآخرون، يتفقون على أن الإنسان ليست له ماهية محددة ثابتة معطاة له مقدما، فالإنسان عند سارتر لا يشبه الأشياء المصنوعة. وفي هذا الاتجاه نفسه يسير كيركجور حين يؤكد أن الوجود لا يمكن أن يرد إلى مجموعة من الأفكار القابلة للمعالجة العقلية، وكذلك نيتشه في فكرته القائلة بأن الإنسان يتجه نحو الإنسان الأعلى ؛ فالإنسان عندهم جميعا غير مكتمل وغير تام.

أما الخلاف (الذي أعتقد أنه خلاف عميق) فيبدو أنه ينحصر فيما يلي: يرى بعض هؤلاء الفلاسفة أن هناك خطوطا عريضة موجهة أو مفاتيح إرشادية، ربما في الوجود نفسه، تشير إلى كيفية تحقق الوجود البشري. و يبدو أن هيدجر-بعبارته التي تقول إن ماهية الإنسان كامنة في وجوده- ينتمي إلى هذا الفريق بل انه يزداد انتماء إلى هذا الفريق في ضوء التطور الأخير لفلسفته الذي يصل فيه وجود الإنسان إلى مرحلة النضج عندما يلبي نداء الوجود العام Being. وينتمي كارل يسبرز أيضا إلى هذا الفريق: و يمكننا في هذا الصدد أن نستعيد عبارته التي اقتبسناها من قبل والتي تقول: «ليس هناك وجود بشري Existenz بمعزل عن العلو Transcendence».

ولا بد أن ينتمي إلى هذا الفريق أيضا الفلاسفة المؤمنون الذين ينظرون إلى الوجود البشري على أنه يجاوز ذاته في اتجاهه إلى الله. ومن ناحية أخرى فان نيتشه، وسارتر، وكامي ينظرون إلى الوجود البشري على أنه يجاوز ذاته في اتجاهه إلى العدم، فليس ثمة إله، و بالتالي فالإنسان مهجور تماما ومتروك ليضع لنفسه معاييره الخاصة، ويحدد قيمه، وما سوف يصبح عليه، ومن هنا كان احتجاج سارتر من أنه لو كان الأمر على خلاف ذلك، أعني لو كان الله قد فرض على الإنسان «ماهيته» على نحو ما، لما كان للإنسان في هذه الحالة وجود حقيقي بل لكان مجرد شيء مصنوع، وان كان الصانع في هذه الحالة هو خالقا مفارقا لهذا العالم. ويمكن في اعتقادي الرد على سارتر في هذه النقطة بقولنا أن المسألة هاهنا لا تتعلق «بفرض» ماهية على الإنسان، وأن «هيدجر» كان على الأرجح محقا عندما ذهب إلى أن «سارتر» يستخدم هنا فكرتي الوجود والماهية بطريقة تقليدية جدا.

لكن علينا أن نرجئ المناقشة التفصيلية لهذه المشكلة الصعبة إلى أن نصل إلى فكرة الأصالة Authenticity والى أن ندرس في مرحلة قادمة من هذا الكتاب بنية الأخلاق الوجودية ومدى إمكان تطبيقها.

2- الخاصية الأساسية الثانية للوجود البشري العيني هي تفرد Uniqueness الموجود البشري، فهو ليس شيئا غير عاقل يمكن أن نشير إليه بالضمير «هو» بل إنه الموجود الذي يقول «أنا.. .» وهو عندما ينطق بضمير المتكلم هذا لا يزعم لنفسه مكانا فريدا ومنظورا فريدا في العالم فحسب، بل انه يشير بهذا الضمير إلى كائن فريد Unique Being، وقد استخدم البعض أحيانا لفظ Mineness (خصوصية الذات) للتعبير عن وعيي بأنني أمتلك وجودا فريدا ومتميزا عن وجود أي إنسان آخر، فأنا لست «عينة» من صنف أو فئة، بل إنني «أنا» وهذه العبارة الأخيرة ليست مجرد تحصيل حاصل، وإنما هي تأكيد لوجودي الفردي الفريد Unique من حيث أنني موجود عيني يظهر بوصفه هذا الموجود العيني وليس أي موجود آخر.

هذه الملاحظات تحتاج بالطبع إلى إيضاح وتحفظ في آن معا، فقد يقال من ناحية أن كل شيء جزئي من موجودات هذا العالم هو أيضا موجود فريد Unique فالنسختان المطبوعتان حديثا من جريدة واحدة قد تكونان متشابهتين للغاية، لكن الفحص الدقيق يطلعنا على فروق ضئيلة، ولكن

المهم في الأمر هو أن هذه الفوارق لا تعنينا، إذ يتساوى عندي أن آخذ هذه النسخة أو تلك وأقرأها، وعندما أنتهي من قراءة واحدة منها، لا اكترث بمئات الألوف من النسخ الأخرى التي تكاد تكون هي. هي نسختي، والتي أخرجتها المطابع. ولو أننا تركنا الصحف وتحدثنا عن الحيوانات لوجدنا أن الفروق هنا، بلا شك، أكثر أهمية واكثر وضوحا عنها في حالة المواد المصنوعة: فالحياة الحيوانية هي نوع من الوجود يقع في مكان ما بين الوجود البشري وبين وجود الأشياء الجاهزة، ومع ذلك فانه حتى في حالة الحيوان فان عالم الحياة لا يهمه بصفة عامة ما هي العينة الجزئية التي يجري عليها تجاربه ويقوم بتشريحها. على أن الموجودات البشرية نفسها قد تعالج أحيانا كما لو كانت عينات من هذا القبيل وعلى هذا النحو تسير علوم مفيدة جدا مثل علم النفس وعلم الاجتماع، ولكن الموجودات البشرية عندما تعرض عرضا إحصائيا فحسب فان التجريد الذي يتم في هذه الحالة يحجب أهم ما تتميز به صفة «البشرية وهو الفردانية» individuality الدقيقة لكل موجود، ولقد وقع كارل يسبرز على الكلمات الصحيحة عندما ذكر في العبارة التي اقتبسناها فيما سبق: إن الموجود البشري غير قابل لأن يحل محله موجود آخر Irreplaceable «كما أنه غير قابل للاستبدال Interchangeable. وفي استطاعة المرء أن يضيف إلى ذلك أن هناك اهتماما لا ينضب بالموجودات البشرية الفردية. وهذه الخصائص الثلاث: أعني كونه «لا يحل محله آخر» و«لا يستبدل» و«لا ينضب الاهتمام به» هي التي تشكل تفرد الموجود البشري أو صفة الخصوصية الذاتية mineness للوجود الشخصي وهي التي تميزه عن غيره من ضروب الوجود الأخرى.

ومن ناحية أخرى فقد يقال أن تفرد كل موجود فرد ليس إلا تفردا ماديا، وهو لا يختلف في أساسه عن الفروق الدقيقة التي تميز بين فراشة وفراشة أخرى من نفس النوع، أو بين دولار من الفضة ودولار آخر. ونحن نعرف بالطبع أن هناك فروقا فيزيقية مادية بين الموجود البشري وغيره من الموجودات البشرية، فلكل موجود منها وجه فريد ومظهر فريد خاص به، ولقد تعلمنا في السنوات الأخيرة الشيء الكثير عن الأساس الفيزيقي للتفرد uniqueness فعلم الوراثة قد علمنا أن كل شخص فردي يحمل خلاياه الوراثية (جيناته) مكوناته الخاصة الفريدة، وأن المركبات الممكنة والتغيرات

المحتملة للتركيب الجزيئي الذي يعتمد عليه تكاثر الأفراد هي تقريبا ممكنات لا نهاية لها. غير أن اكتشاف هذا الأساس المادي «للتفرد» لا يرد «الظاهرة الوجودية لهذا التفرد إلى مجرد ظاهرة مادية مشابهة للفروق الفيزيقية التي تجعل كل «حيوان» وكل «بلورة» وحتى كل شيء مصنوع شيئا فريدا لا نظير له، فتفرد الموجود البشري أيا ما كان أساسه البيولوجي والطبيعي-الكيميائي قد ظهر على أنه تفرد من نوع متميز، فليس ثمة حيوان ولا شيء مصنوع ولا بلورة قادر على أن يقول: «أنا». إن تفرد الموجود البشري يكمن في إحساسه بأنه يملك خصوصية ذلك الوجود الذي يعرف ذاته على أنه: «أنا» والذي يكاد يكون عالما صغيرا Microcosm[4*] أو موناد Monad (ذرة روحية) كما يسميه ليبنتز[5*]، وهو مركز فريد يختلف عن كل موجود آخر، وحيد منعزل لا صلة له بالآخرين، لكنه بمعنى ما يشمل العالم ويشمله العالم. عندما أقول أنني هذا «الأنا» ولا أحد غيره، فان قولي هذا معطى أساسي وخاصية جوهرية للوجود البشري العيني. أما لماذا يكون ذلك كذلك فهذا سر غامض، وربما لم يكن هناك معنى للسؤال «لماذا»، أو ربما كانت هذه الكلمة في هذا السياق لا تعبر إلا عن لون من ألوان الدهشة فحسب. ومن ناحية أخرى فان الناس دأبوا على تخمين إجابات عن السؤال «لماذا» في هذا الصدد: إذ أن قصص الخلق وتناسخ الأرواح كان دافعها إلى حد ما هو حقيقة كون «الأنا» هذه معطى بالمعنى الصحيح. وسوف نعود مرة أخرى إلى هذا الموضوع عندما ندرس الظاهرة التي يطلق عليها الوجوديون اسم الوقائعية. Facticity

3- الخاصية الأساسية الثالثة هي الارتباط بالذات Self-relattedness وهي خاصية تعتبر نتيجة مترتبة على الخصائص التي سبق أن درسناها. فقد رأينا أن الموجود البشري يسير في طريقه بوصفه شخصا فريدا. فهو إما أن يكون ذاته، أو يوجد بوصفه هذا الموجود الفريد الذي يخرج عن عالم الأشياء ويبتعد عن أية حالة معطاة يكون عليها-أو يكون شيئا غير ذاته ويندمج في عالم الأشياء (شأنه شأن أي شيء آخر ولا يقرر لنفسه شيئا بل تقرر له العوامل الخارجية كل شيء. إن التعقيد غير العادي للوجود البشري وللذاتية يظهر ضمنا في عبارات مثل: معنى وجودك كذات (أو بتعبير أفضل: في سبيلك إلى الذاتية) هو أن يكون لديك إمكانية أن تصبح واحدا

مع ذاتك، وأن تحقق ذاتك (رغم أن ذلك قد يحدث بأن يتخلى المرء عن ذاته)، أو أن يكون لديك إمكانية أن تنقسم على نفسك-فتنفصل عن كل ما يعرفه المرء ويسميه «بذاته الحقة». ويطلق على هاتين الإمكانيتين عند بعض الوجوديين اسم «الوجود الأصيل authentic» والوجود الزائف أو «غير الأصيل inauthentic». غير أن هذه المصطلحات بالإنجليزية ليست سوى ترجمة للكلمات الإنجليزية إلى كلمات يونانية الأصل، حيث نجد أن كلمة authentic تدل على الشخص الذي يعمل أشياء لنفسه autos أي على المنفذ الحقيقي للفعل. أما في استخدامنا فنحن نقول عن لوحة أنها عمل «أصيل» رامبرانت Rembrandt(6*) قاصدين بذلك أنها من رسم رامبرانت نفسه. والمرادف الألماني Eigentlich يمكن أن يترجم إلى الإنجليزية ترجمة حرفية بكلمة Own-ly أي ما يجعل المرء ذاته في هوية معه.

إن مشكلة ارتباط الموجود البشري بذاته والمأزق الذي يجد فيه نفسه من حيث إنه (إما أن يمسك بزمام وجوده أو يتركه ينزلق-هذه المشكلة تثير مرة أخرى، وبطريقة جديدة، مسألة الوجود والماهية، فكيف نستطيع أن نميز بين الوجود الأصيل والوجود الزائف أو غير الأصيل ؟! ما المقياس أو المعيار؟ وهل ثمة مقاييس يمكن استخدامها هنا؟!

هل يعتمد الوجود الأصيل على شدة الاختيار أو كثافة التحمس في الاختيار وانتمائه الخاص إلى الفرد فقط ؟ هل يعني ذلك، من ناحية أخرى، أن مسايرة القواعد والانصياع لها هو في ذاته تصرف غير أصيل ؟ أيمكن أن يواصل المرء استنتاجاته فيصل إلى نتيجة تقول ربما كان اللص أو المنحرف أو الطاغية إنسانا أصيلا لأنه اختار بالفعل أن يكون لصا أو منحرفا أو طاغية، وأن المواطن الذي يلتزم بالقانون لا بد أن يدمغ بان وجوده زائف لا سيما إذا كانت سمة الالتزام بالقانون فيه هي نتاج عادات تمارس بلا تفكير؟

إن الوجوديين غير المتدينين، عموما، يجدون أنفسهم مضطرين إلى الأخذ بالبديل الأول من هذين البديلين، رغم أنهم يحاولون تجنب النتائج الفوضوية وغير الاجتماعية المترتبة عليه. فقد ذهب سارتر، مثلا، إلى القول بأننا نخلق القيم باختيارنا فنحن لا نختار شيئا يتحدد مقدما بأنه خير لكننا نختار شيئا يصبح خيرا لأننا اخترناه. لكن سارتر يؤكد كذلك

أننا لا نستطيع أن نختار شيئا على أنه «أفضل» «ما لم يكن كذلك بالنسبة للجميع»[10]. ومن الواضح أنه ليس من اليسير أن نرى كيف يتفق هذا المبدأ الكانتي، في ظاهره، مع فلسفة سارتر بصفة عامة. لكنني أعتقد على كل حال أننا لا بد أن نصف هذا المبدأ بأنه كانطي في ظاهره فقط، ذلك لأن تفرقة كانط Kant بين الاستقلال الذاتي للإرادة وتبعيتها، قد تبدو مشابهة أمام النظرة العجلى للتفرقة الوجودية بين ما هو أصيل وما هو غير أصيل ولكن الحقيقة غير ذلك. فكلاهما احتجاج على القبول الأعمى للقوانين الأخلاقية التي تفرض من خارج الذات البشرية، لكن نظرة سارتر تشوبها نزعة ذاتية لا وجود لها عند كانط بسبب رفض سارتر لأي «عقل عملي» يصدق بطريقة موضوعية.

وفي مقابل هذه النزعات الذاتية يسعى الوجوديون المسيحيون وفلاسفة الوجود الألمان، إلى عبور الهوة بين حرية الفرد واستقلال إرادته وبين مطالب الله أو الوجود بصفة عامة. لكن عبور هذه الهوة ليس مسألة سهلة على الإطلاق لا سيما إذا أراد المرء أن يتجنب خطأ الالتجاء إلى «ماهية بشرية» جاهزة أو معدة من قبل بوصفها معيارا للأصالة. إن التفاحة الجيدة، أو مضرب التنس الجيد يستمد الواحد منهما صفة الجودة فيه من مطابقته لمعيار تتمثل فيه الخصائص المطلوبة. ولكن ما ينكره الوجودي، سواء أكان مسيحيا أم غير مؤمن، هو على وجه التحديد أن يكون من الممكن قياس الإنسان كما تقاس التفاحة أو مضرب التنس.

ولا بد من إرجاء المناقشة التفصيلية لهذه الموضوعات الصعبة في الوقت الحالي (انظر الفصول من الثامن حتى الثاني عشر والى أن نصل إلى هذه المناقشة تستطيع أن تضيف إلى خصائص الوجود التي سبق ذكرها خاصة ثالثة هي أن «معنى الوجود البشري الذي يجاوز ذاته ليس هو مجرد «أن يكون» الإنسان to be فوجودك يعني أن تواجه عملية اختيار «أن تكون أو لا تكون «to be or not to be» أن تظفر بالوجود البشري العيني بكل ما له من معنى أو أن تدعه يفلت منك.

4- إمكان التحليل الوجودي

لقد خصصنا هذا الفصل، أساسا، لاستكشاف كلمة الوجود البشري

العيني Existence وتوضيحها مع الإشارة إشارة خاصة إلى الطريقة (أو الطرق) التي فهم بها الوجوديون هذه الكلمة، وعند هذه المرحلة يصبح من الممكن (بل ومن المعقول) القيام بأول تقويم للوجودية. فنحن جميعا موجودات بشرية ونتصل اتصالا مباشرا بما تعنيه كلمة الوجود العيني. ولكن، هل نوافق نحن، عندما نفكر في وجودنا، على الوصف الأساسي الذي يقدمه لنا الوجوديون، وهو أن هذا الوجود غير مكتمل وغير محدد،ويمتاز بتفرده في كل حالة، وبأنه يمكن أن يحقق نفسه أو يفقدها؟ إن كنا لا نتفق معهم في هذا فربما كان علينا في هذه الحالة إلا نتابعهم أكثر من ذلك.

أما إذا كنا نجد هذا الوصف الأساسي لحالة الوجود البشري دقيقا، بل ونجده (إذا ما قورن بآراء الماهويين Essentialists)(*7) مثيرا، فعندئذ يظهر هذا السؤال: «إلى أين نسير بعد ذلك ؟» ألم يكن وصف هذا الوجود نفسه، في بنيته الأساسية، مؤديا إلى استحالة قيام أية فلسفة للوجود؟ إننا نستطيع أن نفهم كيف يتعين على الموجود الفرد-بسبب اضطراره إلى اتخاذ قرار حول وجوده الخاص-إلى التفكير في ذلك الوجود والى فهمه بقدر ما يستطيع. فالفلسفة الوجودية حسب المصطلح الذي يستخدمه بعض الكتّاب الوجوديين لها جذور في الوجود العيني Existentiel حيث تفهم صفة «الوجودية» على أنها تشير إلى البنى الكلية للوجود البشري، بينما تشير كلمة Existentiel إلى الموقف العيني للموجود الفرد. غير أن هناك كتّابا آخرين يرفضون هذه التفرقة الاصطلاحية. لكن ربما اتفق الجميع على أن الدافع الأساسي لأية فلسفة للوجود، ينشأ من حاجة الوجود الفرد إلى أن يتوصل إلى وفاق مع وجوده الخاص.

لكن كيف يمكن للمرء أن ينتقل من الوجود البشري الفردي العيني الذي يعرفه معرفة مباشرة إلى نوع من التفسير الفلسفي الذي لا بد أن يزعم لنفسه قدرا من الصحة الكلية لمجرد كونه يسمي نفسه «فلسفيا»؟! وعلى وجه أخص: لو كان الوجود البشري باستمرار غير مكتمل وهلاميا فكيف يمكن لأي إنسان أن يزعم أنه قادر على تقديم تفسير كاف له ؟! ومن ناحية أخرى فإذا كان كل موجود هو فرد فريد unique لا نظير له بحيث إنه لا يجوز اعتباره «عينة» في فئة، فكيف يمكن للمرء أن يعمم أي حكم يصدره على الوجود البشري، وهو أمر لا مندوحة عنه فيما يبدو بالنسبة إلى أية

فلسفة للوجود؟! وأخيرا إذا لم تكن هناك معايير موضوعية تحدد لنا الوجود الأصيل وتتيح لنا تمييزه من غير الأصيل، أفلا نكون عندئذ خاضعين تماما لرحمة الأهواء الفردية والتفضيلات التعسفية؟ ألن يؤدي ذلك إلى الإعلاء من شأن الحرية عند سارتر، أو العبث البطولي عند كامي، أو المسيحية عند كيركجور أو الإنسان الأعلى عند نيتشه، أو الموت عند هيدجر، أو أية فكرة أخرى من هذا القبيل، والارتفاع بها إلى مستوى المطلق ؟ على أية حال فان ذلك لا ينبئنا بشيء عن الفلسفة ولكنه يذكر لنا أشياء عن الخصائص السيكولوجية لكل من هؤلاء الكتّاب.

ومن المؤكد أن هذه الاعتراضات هائلة، وهي قد تبدو ضربة قاضية للوجودية في نظر أي باحث يعتنق التجريبية الضيقة أو يأخذ بالنظرة العقلانية الضيقة، ويريد أن يعالج الإنسان أو الفعل البشري كما يعالج أي ظاهرة من ظواهر الطبيعة بالضبط، لكن قد تكون أيضا باعثا يحثنا على تطوير مناهج لدراسة الإنسان تتسم بأنها أكثر مرونة وتعقيدا من المناهج المستخدمة في دراسة المعادن أو النباتات. فالأسئلة النقدية الثلاثة التي أثرناها في نهاية الفقرة السابقة يمكن الرد عليها: فالقول بان الإنسان «غير مكتمل» بل هو باستمرار في طريقه إلى أن يكون ما هو، هذا القول لا يعني أن وصف الإنسان مستحيل وإنما يعني أن هذا الوصف ينبغي أن يوجه نحو ممكنات بدلا من خصائص ثابتة، والقول بان كل فرد هو موجود فريد لا نظير له... Unique لا يعني أننا نواجه كثرة من الأفراد لا شكل لها ولا يمكن وصفها، لأن هناك حدودا أو آفاقا تقع بداخلها هذه الموجودات الفريدة، وهناك بنى يمكن أن نتعرف عليهم فيها جميعا، وأخيرا، فعلى حين أن الوجود البشري العيني يمكن أن يتحقق بطرق شتى، فإننا نستطيع مع ذلك أن نكتشف وجود بعض المعايير-(وهي معايير داخلية أكثر منها خارجية) التي تحدد اتجاه التحقق البشري الأصيل.

وعلى ذلك فان علينا الآن أن نواصل بحثنا، الذي سوف يتخذ صورة تحليل فينومينولوجي لذلك النمط من الوجود الذي نسميه بالوجود البشري العيني Existence والذي عرضنا خصائصه الأساسية في القسم السابق.

٤ الوجود البشري والعالم

١ - الوجود البشري والبيئة

رغم أننا نتحدث كثيرا جدا عن «العالم» فان قليلا من التفكير في هذه الكلمة يظهرنا على أنها تحمل معاني كثيرة، وأن بعض هذه المعاني أبعد ما يكون عن الوضوح، فما هو العالم..؟! قد نميل إلى الجواب عن هذا السؤال بقولنا: إن العالم هو كل ما هو موجود من أشياء، غير أن هذه الإجابة تظهرنا في الحال على المشكلات التي تعترضنا، فلا أحد يعرف مدى اتساع كل ما هو موجود ولا مضمون كل ما هو موجود، فكيف يمكنه إذن أن يقول شيئا ذا معنى عنه ؟! يبدو أنه عندما يتحدث أحدنا عن العالم فانه يقصد، على اكثر تقدير، كل ما يقع في محيط إدراكه، أو كل ما يستطيع أن يكوّن عنه فكرة ما، لكنه لا يمكن أن يزعم أنه يتحدث عن كل ما هو موجود.

وهكذا يبدو أن تعبير «العالم»، يتضمن باستمرار وجهة نظر الشخص الذي يتحدث عن العالم. إنه لا يعني فحسب شيئا مستقلا استقلالا تاما عن أولئك الذين يتحدثون عنه، لكنه يعني، بالأحرى، بيئتهم كلها على نحو ما يعرفونها أو يدركونها، فلا معنى لأن نتحدث عن «كل ما هو موجود»، بغير

تحديد، غير أن العالم ليس مجرد «كل ما هو موجود» وإنما هو كل ما يشكل البيئة البشرية وما يقدم لنا الإطار أو الميدان Setting الذي تعاش فيه الحياة البشرية. وكلمة العالم نفسها في اللغة الإنجليزية World مشتقة من مركب إنجليزي قديم هو Weor-old حيث نجد فيه اللفظ Weor يعني الإنسان، واللفظ old يعني عصرا أو عهدا، ومعنى ذلك أن كلمة العالم في اللغة الإنجليزية World تعني من حيث الاشتقاق اللغوي عصر الإنسان أو عهد الإنسان.

ولو شئنا الدقة، إذن، لوجب علينا أن نقول انه ليس ثمة عالم بمعزل عن الإنسان. لكن ينبغي ألا يفهم ذلك على الإطلاق على أنه يعني أي نوع من أنواع المثالية الذاتية حيث يعتمد الكون المادي في وجوده على العقول البشرية التي تدركه (وجود الشيء هو كونه مدركا ess est percipi)[*1].

فحتى لو لم تكن هناك موجودات بشرية لظلّت: المجرّات والأشجار، والصخور وما إليها موجودة، ولا شك أن هذه الأشياء كانت موجودة في تلك العصور السحيقة التي تمتد فيما قبل تطور النوع البشري العارف HomoSapiens[*2] وقبل ظهور أية أنواع بشرية أخرى على سطح الأرض. غير أن هذه الأشياء كلها مجتمعة لا يمكن أن تشكل عالما، فقد سبق أن رأينا أن العالم ليس مجرد «كل ما هو موجود». وعندما نقول انه لا يوجد عالم بمعزل عن الإنسان، فإننا لا نقول عبارة ميتافيزيقية عن الطابع الذي تتسم به الأشياء المادية من حيث اعتمادها على الذهن البشري، لكني أشرح فقط نقطة لغوية هي: إننا كلما تحدثنا عن العالم فإننا نتحدث في نفس الوقت عن الإنسان، لأن تعبير «العالم» يتضمن وجهة نظر بشرية ينظر من خلالها إلى الأشياء كلها على أنها بيئة.

إن الإنسان ينظم عالمه، فمجرد الحديث عن «عالم» يتضمن نوعا من الوحدة لأن العالم ليس فوضى أو خليطا أعمى Chaos ومن هنا فقد أطلق اليونانيون القدماء على العالم لفظ Kosmos التي تعني الكون المنظم، أي أن الإنسان ينظم الظواهر في عالم، لكنه قد لا ينجح في توحيد عالمه توحيدا تاما، إذ تظل هناك باستمرار أطراف غير مندرجة ضمن الإطار الذي وضعه. و يؤدي ذلك بالتالي إلى إثارة السؤال عما إذا كانت مثل هذه الوحدة التي يتم التوصل إليها مفروضة من الذهن البشري، أم أن الذهن

البشري لا يستطيع أن يفرض النظام والوحدة إلا لأنهما، بمعنى ما، موجودان بالفعل في الظواهر ومعطيان معها. وهذا السؤال يذكرنا حتما بسؤال مماثل سبق أن أثرناه في الفصل السابق عما إذا كانت القيم وفكرة الوجود الأصيل قد خلقها الذهن البشري. أو أن الإنسان يستجيب لأمر أو مطلب أخلاقي آت عن مصدر خارج عنه. ويختلف الفلاسفة الوجوديون فيما بينهم في الإجابة عن هذين السؤالين، وسوف نتبع هنا في الإجابة عن السؤال الثاني نفس خط التقسيم الذي اتبعناه في إجابة السؤال الأول: فالوجوديون غير المتدينين يؤكدون أهمية دور الإنسان في إضفاء النظام والمعنى على كثرة من الأشياء لا معنى لها. أما أولئك الفلاسفة الوجوديون الذين يميلون نحو الإيمان أو نحو وجهة نظر دينية ما، فيقولون إن الإنسان لا يستطيع أن يضفي المعنى على الظواهر إلا لأن هذه الإمكانية معطاة مع الظواهر نفسها، لكن الوجوديين جميعا يتفقون على أن هناك عاملا بشريا هاما في تصور «العالم» وعلى أننا نرى العالم، بالقطع، من وجهة نظر بشرية.

ويزداد ذلك وضوحا لو تذكرنا أن هناك «عوالم» كثيرة، كل منها منظم من حيث علاقته بوجهة نظر خاصة. أما «العالم بصفة عامة» فهي فكرة غامضة الإنسان أقصى حد، فإذا قرأنا في الصحف أن «العالم» تمزقه التوترات، فإننا نفهم من ذلك أن الكاتب يقصد عالم العلاقات الدولية. لكن لو أننا انتقلنا الإنسان قسم الرياضة فإننا يمكن أن نقرأ هناك شيئا عن «عالم الكرة»، وقد تحمل صفحة المرأة شيئا عن «عالم» الموضة، فهناك عوالم لا حصر لها تختلف من حيث الاتساع والأهمية، وكلها عوالم «بيئية» أعني أنها مجالات لأنشطة بشرية وهي تنظّم من منظور هذه الأنشطة. وكل نشاط بشري يحتاج الإنسان «عالم» يمارس فيه، وبهذا المعنى فان فكرة العالم لا بد أن تبدو فكرة قبلية a priori بحيث لا تعني أي عالم بعينه ولا مضمون أي عالم محدد، بل فكرة العالم الصورية.

لقد حاولت حتى الآن أن أؤكد أهمية العنصر البشري أو العامل الوجودي في معنى كلمة العالم، لدرجة أنني قلت إنه لا وجود لعالم بمعزل عن الذهن البشري الذي يساعد في تكوينه، وقلت أيضا أن ذلك لا يعني أية نظرية من نظريات المثالية الذاتية، وربما آن الأوان لكي نعدل الميزان بتأكيد معادل

نقول فيه إنه ليس هناك أيضا موجود بشري بمعزل عن العالم الذي يوجد فيه، فالموجود البشري ليس مركزا للوعي مكتفيا بذاته يضاف إليه (أو يلحق به) العالم إن صحّ التعبير، لأن معنى أن توجد هو أن تكون بالفعل في عالم. وإذا كان من الصحيح أن الموجود البشري ينظم عالمه، فان من الصحيح أيضا أن للعالم استقلالا مقابلا له. وأن هناك عناصر في العالم تقاوم بإصرار وعناد كل المجهودات التي يبذلها الإطار لإدراج الأشياء في نظام موحد. فكما أن الإطار يمارس فعله في العالم، فان العالم بدوره يقوم برد فعل على الإطار. ولهذا فان سارتر، الذي يؤكد أن للأشياء المكوّنة للعالم طابعا مصمتا عنيدا في ذاته en-soi يلخص بأحكام التفاعل المتبادل بين الذات البشرية والعالم في قوله: «بدون العالم لا وجود للشخص أو الذات البشرية وبدون الذات البشرية أو الشخص الإنساني لا وجود للعالم..»[1].

وإذا عبرنا عن هذه الفكرة نفسها بطريقة أخرى أمكن أن نقول إن الإنسان لا يمكن أن يكون شيئا بمعزل عن بيئته. وإذا كان من الصواب أن نقول إن كيركجور قال الكثير عن الذاتية فان الوجودية ليست نزعة ذاتية، ولا هي مذهب يقول «بالأنا وحدية Solipsism»[3*]، فمعنى أن توجد هو أن تكون بالفعل في مواجهة شيء آخر يختلف عن ذاتك وإذا كان الوجود البشري الذي يجاوز ذاته ex-sistence، يعني حسب اشتقاقه اللغوي الظهور خارجا أو الانبثاق، فان البيئة التي يخرج منها سوف تكون في هذه الحالة عنصرا أصليا Primordial شأنها شأن الموجود نفسه تماما. لم يمكن للمرء أن يقول مع سارتر إن الموجود يكوّن نفسه بفعل من أفعال الانفصال. ولهذا فان مشكلة حقيقة العالم الخارجي التي أثارت اهتمام الفيلسوف الوجودي كما أثارت اهتمام غيره من الفلاسفة الذين بدؤوا في التفلسف وهم يضعون الذات البشرية في جانب والعالم في جانب آخر ثم راحوا يحاولون الجمع بينهما. أما الفيلسوف الوجودي فيبدأ من الوجود العيني في العالم، ومن هذه الوحدة الأولى تنشأ الذات البشرية والعالم بوصفهما حقيقتين أصليتين متساويتين.

ورغم أنه لا توجد ذات بشرية بدون العالم لأن معنى الوجود هو أن تكون في العالم وأن تخرج من العالم سواء بسواء، فان الموجود البشري بوصفه وجودا في العالم لا يمكن أن يعتبر على الإطلاق مجرد جزء من أجزاء

العالم. وهنا نلاحظ ظلا آخر من المعنى يلحق بلفظ «العالم» لا سيما في اللغة الدينية، فالموقف الديني كان ينظر أحيانا إلى العالم، أو إلى الدنيا، بوصفها تهديدا للطابع الإنساني الأصيل، فان قيل عن إنسان إنه «دنيوي» فذلك يعني أنه هبط أو انحط عن مستوى الوضع البشري المعياري. صحيح أن مثل هذه التعبيرات كثيرا ما ارتبطت بلون من ألوان التدين الزائف أو الأخروية الكاذبة، وهي في الحالات المتطرفة تقترب كثيرا من الثنائية المانوية Manichaean Dualism[(4*)]. لكن حتى في سياق الإيمان الأصيل الذي يعرضه الكتاب المقدس نجد أن التأكيد على خيرية العالم بوصفه من خلق الله، يصاحبه تحذير للإنسان من أنه يمكن أن يضيع في هذا العالم لو سمح للعالم أو الدنيا أن تكون لها الغلبة عليه، وكثيرا ما تعبر أنواع متعددة من الوجودية عن غموض العالم وازدواجية دلالته. فإذا كنا نجد من ناحية تأكيدا بأن العالم عنصر ضروري في تكوين الموجود البشري بحيث لا توجد ذات بدون العالم فإننا نجد من ناحية أخرى وعيا بأن الذات البشرية يمكن أن تستوعب في العالم، ولو حدث ذلك (وأغلب الظن أنه لا يحدث أبدا على نحو تام)، لما عاد الإنسان وجودا يجاوز فيه ذاته Ex-sist ولأصبح مجرد بند من بنود الأشياء المحيطة من حوله، ويضع هيدجر في هذه السياق تفرقة مفيدة بين «الوجود في-العالم» inder welt-sein، و«الموجود داخل العالم» Das Innerweltliche Seiende فالموجود البشري هو وجود في العالم وذلك يعني لونا من العلو على العالم بفضل ظهور الإنسان خارجا منه أو انبثاقه عنه، وان كان مهددا باستمرار بأن ينزلق إلى مرتبة الموجود داخل العالم و يفقد بذلك وجوده المتميز و يستوعبه مستوى من الوجود أدنى من المستوى البشري أعني وجودا غير مسؤول وغير مفكر أدنى من الموجود الإنساني. وهكذا فان هناك مفارقة Paradox أساسية في صميم الوجود البشري من حيث إن الموجود لا يمكن أن يوجد إلا بفضل العالم الذي يرتبط به باستمرار بروابط وثيقة، ومع ذلك هذا العالم نفسه الذي يمكنه من الوجود هو الذي يهدده بانتقاص وجوده أو حتى بحرمانه منه.

2- العالم فان اليومي

سبق أن لاحظنا أن هناك عدة عوالم يتكون كل منها حسب نوع الاهتمام

الخاص والمنظور الجزئي للموجود البشري. وسوف نشرع في دراسة «العالم اليومي». وكان هيدجر هو الذي قدّم التحليل الوجودي التقليدي للعالم اليومي، ثم تابعه سارتر فسار على نفس الطريق. وتعبير «اليومي» يعني الإشارة إلى نمط من الوجود نقضي فيه معظم حياتنا، أعني الواجبات والمهام اليومية التي ينجز معظمه بشكل آلي و بطرق رتيبة أو طبقا لجدول معين. والوجود اليومي هو عمليا لون من الوجود يتجه نحو إشباع حاجاتنا البشرية العادية، والأرجح أن هذا هو لون الوجود الأكثر شيوعا بين الناس، بل وهو الأساسي بالقياس إلى غيره بحيث تشتق منه أنماط الوجود الأخرى. ومن هنا كان العالم اليومي-وهو العالم الذي ينتظم في ارتباط مع الوجود اليومي-يلعب بدوره دورا أساسيا.

ويشار عادة إلى وجودنا اليومي بكلمات مثل المعيشة Living أو Dwelling فماذا يعني قولنا إننا نعيش في العالم؟ من الواضح أن أمثال هذه التعبيرات تعني اكثر من مجرد تحديد وضعنا الفيزيقي في العالم. صحيح أن مثل هذا «الوضع في العالم» هو بالتأكيد جزء من المعنى، وسوف نعود إلى دراسته فيما بعد عندما ندرس إمكانية الوجود البشري Spatiality of Existence، غير أن الحياة في العالم تعني الارتباط بهذا العالم بطرق لا حصر لها إلى جانب الارتباط المكاني (إذا كان من المسموح به استخدام تعبير العالم هنا). وهناك فرع كامل ومعقد من علم الحياة اسمه علم البيئة Ecology يدرس طبيعة المكان وعلاقة الكائن الحي بالبيئة التي تشكل مسكنه (باليونانية Oikos).

ويستخدم الوجوديون مصطلح الاهتمام Concern للدلالة على العلاقة المعقدة التي يشير إليها حرف الجر «في» في عبارة «الوجود في العالم». والاهتمام بصفة عامة جدا يشمل تقريبا الطرق التي لا نهاية لها التي تصطدم بها مصالح الإنسان مع الموجودات المحيطة من حوله: فالتعامل، والاستخدام، وتناول الطعام والشراب والبناء والصناعة، والعثور على الطريق، ومعرفة الوقت والتنقل، و بذر البذور وحصد الحصاد، هذه كلها مجرد جانب من أنماط الاهتمامات التي يرتبط الإنسان عن طريقها ببيئته و يسخرها لخدمة حاجاته، وهناك أنشطة أخرى كالتدمير، والعدوان وإزالة العقبات، هي كذلك أمثلة للاهتمام رغم أنها تمثل أنماطا من النشاط

السلبي، فمعنى أن تكون في العالم هو أن تنشغل بالعالم وتهتم به وتنخرط فيه، وتتفاعل باستمرار مع الأشياء التي تجدها داخل هذا العالم.

ومن ثم فان «الشيء»، من وجهة نظر الاهتمام العملي، يرى أساسا من زاوية عملية برجماتية. وهذا بدوره يعني أن عالم كل يوم إنما يوجد بوصفه عالم وسائل instrumental, أول سؤال يسأله الطفل عن شيء ما هو ذلك السؤال الذي يتردد كثيرا: ما الغرض من هذا الشيء؟ فيم يستخدم؟! ولذلك فان فكرة الشيء في ذاته المحض الجامد المحايد لا بد أن تبدو فكرة شديدة التعقيد، وهي بالقطع فكرة بعيدة تماما عن عالم الحياة اليومية. إننا في حالة «الاهتمام» نتلفت حولنا باستمرار، وأيا ما كان الشيء الذي نجده فإننا ننظر إليه من منظور الاهتمام العملي ونضعه بالتأكيد في خدمة الإنسان بطريقة أو بأخرى.

قلنا في مناقشة سابقة إن تعبير الوجود البشري Existence قد استخدم أحيانا في تاريخ الفلسفة بمعنى يبعد كثيرا عن مجرد قولنا إنه «ملقى به في مكان ما» لكن الإنسان بوصفه وجودا في العالم، ومهتما بالعالم لا يقنع بأن يترك الأشياء ملقاة في مكان ما، بل يجدها في متناول يده إن صحّ التعبير، بوصفها قابلة للاستخدام من أجل تلبية حاجاته، وهو باستمرار يمدّ عالمه ويجعله اكثر تعقيدا عن طريق دمج أشياء جديدة في نطاق اهتمامه: أدوات جديدة، مواد جديدة، يكتشف قابليتها للاستخدام. ومع ذلك فليست الأدوات التي يصنعها الإنسان هي وحدها التي تكون في متناول يده في العالم، بل أن أشياء الطبيعة حتى تلك التي لا يكون للإنسان سيطرة عليها، أو تكون له عليها سيطرة ضئيلة، تصبح وسائل كذلك: فالأنهار تصبح وسيلة للمواصلات فضلا عن أنها وسيلة لري الأرض، كما أن الناس قد تعلموا منذ زمن بعيد الانتفاع بالأجرام السماوية كما لو كانت ساعة طبيعة يقيسون بها الزمن، فضلا عن كونها مرشدا للملاحة(2).

ويمكن للمرء أن يقول، بمعنى ما، أن تقدم الإنسان قد اعتمد على جمعه لعناصر اكثر واكثر وضمها إلى عالمه الوسائلي. غير أنني لا أعني بذلك أن الإنسان يواجه في البداية أشياء جامدة مستقلة ثم يعهد إليها بعد ذلك باستخدام معين (أو التي يكتشف فيها فيما بعد ذلك الاستخدام)، بل إن الاهتمام موجود منذ البداية، و يلاحظ سارتر: «أن الشيء لا يكون في

البداية شيئا ثم يصبح بعد ذلك أداة، كلا، ولا هو يكون في البداية أداة ثم نكتشف بعد ذلك أنه شيء بل إنه: شيء يستخدم أداة»[3].

والأدوات متشابكة ومتداخلة فكل وسيلة منها تقتضي الأخرى وتشكل بذلك أنساقا وأنساقا فرعية، فالقلم يقتضي الورقة، والورقة تقتضي نظام البريد، ونظام البريد يقتضي طرقا للمواصلات.. الخ. ونحن نعيش في وقتنا الراهن، كما نسمع كثيرا، في عالم معقد تعقيدا هائلا يبدو أن كل شيء فيه يؤثر في كل شيء آخر، وما يجعل هذا العالم عدد المعالم، وما يضفي المعنى والدلالة على كل عنصر من عناصره هو الاهتمام البشري، إن عالم كل يوم يرتبط بنطاق الاهتمام البشري، وهذا هو ما يضفي الوحدة والنظام المترابط على العناصر المتعددة والأشكال المتنوعة التي يشملها هذا العالم، وهكذا نرى الدور الكبير الذي يلعبه العامل البشري في تكوين عالم الحياة اليومية. كما نرى كذلك كيف أن فكرة وجود العالم «Worldhood» هي بمعنى ما فكرة قبلية a priori لأن تصور العالم مفترض سلفا في كل أداة على حدة.

بل إن فكرة العالم، بوصفه الشرط «القبلي» لكل تعامل مع الأشياء من زاوية الاهتمام بها، لا تكاد تحظى بالانتباه معظم الوقت. فالعالم ليس بالطبع شيئا آخر يضاف إلى الأشياء الموجودة في العالم، وإنما نحن نعيش بالفعل، تماما كما نتنفس الهواء المحيط بنا، وهذا الوسط (الذي يشكله العالم) قريب منا ومألوف لدينا إلى حد نظل معه غير واعين به. ذلك لأننا قد لا نصبح على وعي بالهواء الذي نتنفسه إلا إذا كان هناك خطر انقطاعه عنا، وبالمثل فان هيدجر يذهب إلى أن العالم تتضح معالمه لوعينا عندما نقع في خطأ بصدد شيء ما، وهو، إن صح التعبير، يعطينا صدمات تجعلنا ندرك ذلك المركب المعقد من الأدوات، الذي كنا طوال الوقت نعتبره أمرا مسلما به. ذلك لأننا لا ننتبه إلى أقرب الأدوات إلى متناول يدنا، بل إن ذهننا يركز اهتمامه في الغاية التي نحققها بواسطته. فعندما أتحدث في الهاتف (التليفون) فإنني لا أهتم بالهاتف نفسه، وإنما بالشخص الذي أتحدث معه والموجود على الجانب الآخر من الخط. لكن عندما لا تعود الآلة صالحة للاستعمال كأن يصمت الهاتف مثلا فإنني أشعر به فجأة، وهكذا نجد أننا قد نعي فجأة وباستياء ذلك الجهاز العالمي المتشابك الهائل

الذي أصبحت حضارتنا الحديثة تعتمد عليه، كما يحدث عندما تهب عاصفة ثلجية عنيفة، أو عندما يضرب عمال الموانى فتشل الحركة في مدينة ما[4].

وربما بدت فكرة العالم بوصفه نسقا من الأدوات يستمد وحدته ومعناه من الاهتمام المنظم للإنسان، ربما بدت فكرة ذات صلة وثيقة «بعصر التقنية Technology»، فكوكبنا الأرضي بأسره والقمر الآن أيضا، يتحرك بسرعة متزايدة دوما إلى عالم من صنع الإنسان، والى عالم يدور حول محور الإنسان. ولقد أدت المدن والتجمعات الصناعية، والمطارات.. الخ بالتدريج إلى تراجع الطبيعة البرية، بل والأرض الزراعية أيضا، فالتقنية تقف على أهبة الاستعداد لاستغلال أي شيء حسّي ولو كان قاع المحيط. والمناطق الواسعة القليلة من الأرض التي تركت في حالتها الطبيعية، إن قليلا أو كثيرا، اندمجت كذلك مع نسق الأدوات على أنها حدائق أو أماكن للنزهة. وهكذا فان العالم (بمعنى العالم اليومي) يزداد بالتدريج اصطباغا بالصبغة البشرية. وإذا كانت الفكرة التي تحدثنا عنها فيما سبق والتي قلنا فيها انه لا عالم بغير ذات بشرية-قد بدت حينئذ فكرة ذاتية، فإننا نرى الآن بوضوح اكثر أن العامل البشري في تكوين العالم يزداد بصفة مستمرة رغم أن العالم يحفظ بقدر من الاستقلال، وربما لا يكون هناك مبالغة لو قلنا إن عالم كل يوم هو امتداد للإنسان. ولقد أشار برجسون H. Bergson في مطلع هذا القرن إلى أن الأدوات هي ببساطة امتداد لجسم الإنسان، ثم اعتنق مارشال ماكلوهان Marshal Macluhan أفكارا مماثلة في وقت لاحق. غير أن نسق الأدوات الشامل الذي تحتل فيه هذه الأدوات، مكانها وتكتسب دلالتها، وأعني به العالم، هو أيضا امتداد للإنسان.

ولكن عند هذه النقطة يبدأ غموض العالم والتباسه ambiguity في الظهور فلقد أشرت الآن توا إلى أنه على الرغم من أن الإنسان يكون عالمه إلى حد بعيد، فان العالم يظل محتفظا بقدر من الاستقلال وسوف يستمر في استقلاله هذا بالغا ما بلغت الانتصارات التقنية (التكنولوجية) التي يحققها الإنسان. فالعالم يؤثر في الإنسان و يرد عليه، ولا يمكن أن يكون الإنسان، على أحسن الفروض، اكثر من مشارك في خلق العالم. فالمادة معطاة له رغم أنه يفرض عليها الصورة، وسوف تكون لدينا الفرصة فيما بعد لكي نلفت نظر القارئ إلى «وقائعية Facticity» الوجود البشري والجانب المعطى

في الموقف (الوضع) الإنساني. أما الآن فيكفي أن نلاحظ أن هناك علاقة تفاعل متبادلة بين الإنسان والعالم، فإذا كان الإنسان يشكل العالم، فان العالم بدوره يشكل الإنسان، ولهذا السبب فان العالم رغم أنه الشرط الضروري لوجود الإنسان، فانه يمكن أن يكون كذلك مصدر تهديد لهذا الوجود، إذ يمكن للأشياء التي خلقها الإنسان نفسه أن تعود فتستعبده. وليس ثمة ما يدعوني إلى التوسع في عرض المأزق الذي يواجهنا اليوم. فالتقدم التكنولوجي في سرعة متزايدة، ونحن نجد أنفسنا مدفوعين بتيار جارف قبل أن نتمكن من اتخاذ القرار الصحيح حول الاتجاه الذي نريد أن نذهب إليه، أو قبل أن نفهم كل نتائج ما نعمله، والأكثر من ذلك خطورة هو التأثير المزدوج لكل تقدم، وقبل كل شيء الإمكانات المرعبة للتدمير التي اقترنت باستخدام الطاقة الذرية.

غير أن الفلاسفة الوجوديين يشيرون إلى أخطار أكثر خفاء من تلك الأخطار الناجمة عن التلوث والحرب النووية. فكلما مدّ الإنسان في عالم أدواته، انجذب هو نفسه إلى العالم وأصبح جزءا منه، بل حتى عبدا له ومن ثم فانه لا يعود «موجودا» بالمعنى الكامل لهذا اللفظ، أعني بوصفه شخصا بالمعنى الكامل. وإنسانا بالمعنى الكامل، ولقد كان جبريل مارسل هو الفيلسوف الوجودي الذي حلل بعناية شديدة العلاقة بين «الملكية» والوجود لا سيما في كتابه الوجود والملك Being and having فأن تملك شيئا لا يعني أن تكتفي بأن تكون على علاقة خارجية مع هذا الشيء، بل إن ملكية الشيء نفسها تؤثر في الشخص الذي يملكه فيصبح قلقا عليه، وبدلا من أن يملكه يبدأ الشيء في امتلاك الشخص، إن صحّ التعبير، فهناك خطر حقيقي على إنسانيتنا كلما ازدادت الصناعة في العالم وازدادت الآلات الحاسبة والأجهزة الآلية. غير أن الوجود والملك ينبغي في الواقع ألا ننظر إليهما على أنهما ضدان، فالحرمان يحط من قدر الإنسان بقدر ما يحط منه الإفراط في التملك، ولكن يبدو أن وجود حد أدنى من التملك هو أمر ضروري قبل أن تكون هناك أية حياة بشرية حقيقية لها أي قدر من الكرامة والاستقلال. وقد أصبح من الممكن للتكنولوجيا أن تحقق هذا الحد الأدنى لعدد من الناس يزيد عن عددهم في أي وقت مضى. لكن الوفرة المتزايدة تؤدي إلى ظهور أخطار جديدة، إذ تؤدي إلى ظهور المجتمع الحريص على الاقتناء،

والى تحول الجنس البشري إلى ما يشبه الفئران، والى الرغبة اللامتناهية في الامتلاك. وهكذا فان الوجود البشري من حيث علاقته بالعالم، وكذلك من جوانب أخرى كثيرة، يجد نفسه محاطا بالتوتر، وعليه أن يواصل حياته في وجه ضغوط متعارضة.

3- عالم العلم، والفن، والدين

عالم كل يوم الذي وصفناه في القسم السابق ليس العالم الوحيد الموجود. صحيح انه العالم الذي نقضي فيه معظم وقتنا منشغلين بالاهتمامات العملية لكل يوم. لكن الفلاسفة الوجوديين لا يؤمنون عادة بأن «الوجود البشري» يحقق نفسه على نحو اكثر كفاية في تلك الأنماط التي تمثلها الحياة اليومية، والتي تميل إلى الرتابة والملل وانعدام التفكير، بحيث إن الخصائص المميزة للوجود البشري تنحو فيها نحو الاختفاء. إن الموجود البشري يظهر بوضوح اكثر لحظات حياته أو أنشطتها التي يحطم فيها الرتابة و«الروتين»، و يعلو على اهتماماته المباشرة. وتلك هي اللحظات الخلاقة في وجوده، التي يدرك فيها العالم بطرق جديدة، وان كان المرجح هو أن العوالم التي تبنى على أساس من المكتشفات العلمية أو الخيال الفني، أو الرؤية الدينية، هي تعديلات على عالم الحياة اليومية الأساسي الذي هو الأقرب إلينا، ومن المؤكد أنها ليست عوالم أحلام.

إن العالم الذي تصفه العلوم المختلفة يبدو للوهلة الأولى وكأن له موضوعية يفتقر إليها عالم الحياة اليومية. أليس عالم العلم هو على وجه الدقة العالم الذي انتزعت منه الاهتمامات البشرية، وجميع ضروب الحب والكراهية الذاتية، والتفضيلات والتقويمات، بحيث تتاح لنا رؤية الأشياء على نحو ما هي عليه في ذاتها؟ وأليس ذلك هو العالم الأساسي الذي يشتق منه عالم الحياة اليومية نفسه حينما تصبح الأشياء مرتبطة بالحاجات البشرية ؟

وعلى الرغم من أن هذا التفسير معقول إلى حد ما، فان الفيلسوف الوجودي يقلبه رأسا على عقب مؤكدا دعواه بأن عالم العلم مشتق من عالم الحياة اليومية وأن هذا الأخير هو العالم الأساسي. فنحن لا نقف في البداية موقف الملاحظ والمشاهد ثم نظهر بعد ذلك اهتماما بما نلاحظه،

ولكننا منذ البداية موجودون في قلب العالم ومندمجون بعمق في اهتماماتنا به. ونحن نحتاج إلى قدر عظيم من النضج والتعمق حتى نجعل الاهتمام يقف عند نقطة الملاحظة فقط (أو قريبا منها) لكن حتى هذه لابد أن تبدو مسألة درجة. فمن المشكوك فيه أن يكون هناك علم «مستقل عن كل قيمة» Value-free فحتى العلوم نفسها هي أنماط من الاهتمامات، وهي بالطبع تتطلب أنواعا من التقنية خاصة بها. لكن ربما كنا على استعداد للتسليم بأن اهتمام العالم يختلف عن الاهتمام العملي الذي يميل إلى الانتفاع بالشيء والاستمتاع به وما شابه ذلك. ومن ثم فان العالم الذي تكشف عنه العلوم المختلفة ذو طابع موضوعي وغير شخصي بالقياس إلى عالم الاهتمام العملي. ومع ذلك فان عالم العلم يدخل فيه أيضا العامل البشري، وهذا أمر أصبح واضحا بما فيه الكفاية منذ عصر كانط-مادام يتكون، في جانب من جوانبه، من تلك البنى التصورية والتخيلية التي تنظم بها إدراكات الحس ونبني منها عالما منظما.

فلنقل بصراحة إن كثيرا من الفلاسفة الوجوديين لم يكونوا منصفين للعلم، و يبدو أنهم شعروا أن وجهة النظر المجردة والنظرية التي يتسم بها البحث العلمي هي إلى حد ما، تهديد للتجربة البشرية الكاملة بالعالم، وهناك بالطبع استثناءات لهذا الموقف، ولابد أن نذكر على وجه الخصوص، من بين هذه الإستثناءات كارل يسبرز Karl Jaspers الذي لم يكن له نصيب في النزعات «المعادية للعقل» والتي تظهر أحيانا عند الوجوديين[*5].

وربما كان عليّ أن أقول هنا أن الفلسفة الوجودية لابد أن تعترف بوضوح اكثر مما فعلت بالدافع العقلي عند الإنسان، فنحن لدينا رغبة أساسية لأن نعرف، وأن نفهم، لم يمكن أن تكون هذه الرغبة أصيلة أصالة اهتمامنا العملي نفسه، وهذان الجانبان، بالطبع لا يمكن الفصل بينهما تماما، لكن المدى الذي يستطيع أحدهما أو الآخر أن يصل إليه وتكون له الغلبة توضحه المسافة الكبيرة القائمة بين اهتمام عالم كل يوم وبين عالم العلم. وفي هذا الصدد يمكننا أن نستعيد عبارة آرثر أدنجتون Arthur Eddington[*6] المشهورة التي يصف فيها منضدتين [5]: «إحداهما مألوفة لي منذ سنواتي المبكرة فهي شيء مألوف في البيئة التي أطلق عليها اسم «العالم». وهذه منضدة كل يوم التي نستخدمها في حياتنا اليومية وبطريقة بسيطة ومعروفة. أما

المنضدة الأخرى فهي «منضدتي العلمية، وأنا لم أعرفها معرفة مباشرة إلا منذ وقت قريب ولا أشعر بأنها مألوفة عندي كالمنضدة الأولى، فهي لا تنتمي إلى العالم الذي سبق أن تحدثت عنه، العالم الذي يظهر من حولي ظهورا تلقائيا بمجرد أن افتح عيني، رغم أنني لا أبحث هنا كم من هذا العالم موضوعي وكم منه ذاتي. انه جزء من عالم يفرض نفسه على انتباهي بطريق غير مباشرة» ثم ينتقل «أدنجتون» إلى وصف المنضدة العلمية المختلفة اختلافا كبيرا، على نحو ما تفهم في هذا العالم المختلف عالم العلم، فيقول أنها منضدة هي في الأعم الأغلب عبارة عن مكان خال تنتشر فيه شحنات كهربية لا حصر لها.

سوف ننتقل بعد ذلك إلى عالم الفن سواء أكان هو العالم الذي يراه الرسام، أو يصوره الشعر أو كما يرى من خلال أي وسيط فني آخر. وقد يبدو أن العالم كما يدركه، الفنان هو الطرف المضاد للعالم كما يدركه العلم، فبينما يستهدف الأخير العقلانية والموضوعية نرى الفنان يستخدم الخيال. وقد يبدو أن لكل فنان عالمه الخاص، غير أنني سبق أن قلت إن أي عالم من العوالم التي نتحدث عنها ليس مجرد عالم أحلام، فالفنان يستخدم الخيال، ولكنه قد يستخدمه على أمل بعث عالم الواقع.

هناك أساليب كثيرة في الفن، وطرق متعددة، يفهم بها الفنانون والشعراء ما يقومون به من أعمال، وأنا لا أعتقد أن هناك طريقة واحدة، أيا كانت، لوصف الأساليب المتباينة التي تمارس بها الفنون المختلفة. لكني أعتقد أن من الممكن القول بأنه إذا كان العالم يبني عالما ثانيا، فيه تلك المنضدة الثانية وكل ما عداها فان الفنان يبني عالما ثالثا، يحطّم رتابة عالم الحياة اليومية بالنسبة إلى نفسه، والى أولئك الذي يفهمون فنه. وهو بعيد عن مواقف التعامل والاستغلال التي تتسم بهما الحياة اليومية، إلى حد أنه يترك العالم وكل ما بداخله لكي يصل إلينا. ولكي يفعل ذلك فانه قد يجعلنا بفنه نلاحظ معالم في الأشياء وفي العالم كانت خافية عنا من قبل نظرا لأن انتباهنا كان موجها في اتجاه آخر. فالفنان يفتح أمامنا أعماقا جديدة وأبعادا جديدة للعالم تجاوز تلك التي نعرفها سواء في عالم الحياة اليومية أو في عالم العلم.

ولكن، هل في استطاعة المرء كذلك أن يتحدث عن عالم للدين، أعني

عن طريقة متميزة ندرك بها العالم على نحو ما يبني من منظور ديني.. ؟ في اعتقادي أن مثل هذه الطريقة موجودة، والأساس في هذه المرة يكمن في الموقف الوجودي للمرء إزاء العالم ككل. صحيح أننا ينبغي علينا أن نتذكر، اتساقا مع الخط الذي سارت فيه مناقشاتنا السابقة، أنه لا أحد يستطيع أن يعرف العالم ككل، أعني أن يعرف «كل ما هو موجود». لكننا نتحدث في مجال الدين عن الإيمان اكثر مما نتحدث عن المعرفة، والإيمان يقتضي قفزة تجاوز ما نعرفه عن طريق اليقين العقلي، الإيمان أساسا موقف ثقة Trust وعهد Commitment، ومن ثم فان رجل الإيمان هو الذي يتخذ مثل هذا الموقف في مواجهة العالم. وأخيرا فان العالم ككل سر غامض ولا يمكن إدراكه إلا على أنحاء جزئية ومفتتة. لكن الإيمان يلقي بنفسه فيما وراء الجوانب الجزئية والتفتت كي يولي هذا السر الغامض نفسه ثقته و يعطيه عهده.

وعلى الرغم من أن الإيمان يجاوز ما هو معروف فهو ليس شيئا تعسفيا اعتباطيا، وليست طريقته في تناول العالم قائمة على غير أساس. فالإيمان ينشأ من استبصار جزئي ما Partial insight وعلى أساسه يبني موقفه في الثقة والالتزام تجاه الكل. وكثير من الأديان تتحدث عن الإلهام، وما الحادثة الملهمة إلا تجربة شديدة التأثير، تخرج عن المسار المألوف للتجربة وتتخذ أساسا لتفسير الكل، ففي الديانة المسيحية، مثلا هناك إيمان بأن حادث السيد المسيح يكشف معنى التاريخ كله، وعلى هذا النحو يصبح نموذجا لتفسير التجربة كلها، وهذا الحادث يشيد «عالما» لأنه يزودنا بمنظور أساسي ينظر المرء من خلاله إلى التجربة وعلى ضوئه يقوم الأحداث و ينظم سلوكه الشخصي. لقد اتخذ الإيمان، بالطبع، صورا كثيرة، فكانت هناك «عوالم» متعددة بناها الوعي الديني طوال التاريخ البشري، بل إن العالم نفسه أصبح في بعض الأحيان موضوعا «للتأليه كما أصبح الموضوع المباشر للإيمان والالتزام كما هو الحال في مذهب شمول الألوهية Pantheism[(7*)]. أما في التراث اليهودي والمسيحي فقد فهم العالم على أنه: «الخلق»، واتجه موقف الثقة والالتزام نحو الله مفهوما على أنه مفارق للعالم وان كان على اتصال به، وهناك موقف آخر ممكن، هو موقف عدم الإيمان الذي يدرك فيه العالم على أنه محايد أو معاد، ومادام غير المؤمن يستطيع أن يفهم

السر النهائي للعالم-وهو في ذلك لا يختلف عن المؤمن-فان موقفه هو الآخر لابد أن يكون قد نشأ من قفزة تجاوز المعرفة الجزئية، المتاحة لنا، عن العالم. ففي هذه الحالة أيضا (حالة عدم الإيمان) توجد حادثة محددة لكنها شديدة التأثير (وربما سلسلة من الأحداث أو مجموعة من المعطيات) تتخذ كنموذج. لابد أن نضيف، إذن، إلى عالم كل يوم العوالم التي وصفناها في هذا القسم: العالم المجرد الذي تبنيه المناهج العقلية للعلوم، والعالم في أبعاده الجمالية عل نحو ما يكشف عنه الفنانون والشعراء، وأخيرا العالم في سره الغامض الذي يتعين على الناس أن يحسموا أمر اهتماماتهم النهائية إزاءه، فيعتنقوا موقف الإيمان أو عدم الإيمان. وربما تكون هناك عوالم أخرى يمكن أن تبنى بطرق مختلفة. والمهم في الأمر أنه، أيا ما كان ما نفعله أو ما نفكر فيه، فنحن دائما في «عالم ما» نوجه به أنفسنا رغم أننا، نحن أنفسنا، قد أسهمنا في تكوينه. وبالطبع فإنني، عندما أقول أن علينا أن «نضيف» هذه العوالم الأخرى إلى عالم كل يوم، لا أقصد بذلك أن هذه العوالم منفصلة ولا اتصال بينها على نحو ما. بل أنها كلها بالأحرى طرق مختلفة في تفسير عالم واحد، وربما كان «تعبير» الأبعاد Dimensions هو الأنسب في هذا الصدد. فللعالم أبعاد كثيرة، وهذه الأبعاد تنفتح أمامنا بطرق متباينة بحيث يظهر العالم تحت أوجه مختلفة. وأغلب الظن أن «عالم كل يوم» هو العالم الأساسي، وهو أقرب تجربة لنا بالعالم. غير أن الحياة البشرية ستصبح فقيرة، إلى حد مؤسف، لو أنها ظلت على مستوى الحياة اليومية ولو لم يكن العالم يعرف إلا في سلسلة لا نهاية لها من المهام والمعاملات والحسابات والمتع الوقتية العابرة وما شابهها ففي هذه الحالة نقترب من السقوط في مستوى أدنى من الوجود البشري الذي يجاوز ذاته، أعني الوجود الذي يخرج من العالم و يعلو عليه، في هذه الحالة يتعرض الإنسان لخطر الخضوع لطغيان العالم والاستيعاب في داخله. أما الوجود الحقيقي للإنسان فلا يتحقق إلا إذا انفتحت أمامه أبعاد جديدة للعالم وطرق جديدة لبنائه.

4- الجسد.. The Body

وجودك في العالم يعني أن يكون لك جسد، أو أن تكون جسدا، أو أن

«تتجسد» على حد تعبير جبريل مارسل، فهناك جزء ضئيل جدا من العالم أستطيع أن أقول عنه منطقتي إن صحّ التعبير، وهذا الجزء الضئيل هو جسمي وهو الحيز الذي أشغله أكونه. وليس في وسعي أن أكون في العالم إلا من خلال وجودي في صورة جسدية، فمن خلال الجسد أدرك الأشياء والأشخاص الذين يتألف منهم العالم. ومن خلال الجسد أكون قادرا على التأثير فيهم، وبالعكس يكون في استطاعتهم التأثير فيّ.

ويعترف الفيلسوف الوجودي بان الوجود البشري هو وجود-في- العالم، وبالتالي فليس ثمة وجود بشري بلا بيئة. ومن هنا فلابد له من الاعتراف بالجسد المكون للوجود البشري، لأن المرء لا يمكن أن يكون في العالم و يتفاعل مع البيئة إلا من خلال الجسد والواقع أن الوجوديين لم يكونوا جميعا واضحين حول الطابع الجسدي للوجود البشري، ولقد سبق أن ذكرنا أن الوجودية ترتبط مع الغنوصية بوشائج قربى إذ نجد بين الفلاسفة الوجوديين من يتجاهلون الجسد أو يرتابون فيه فكيركجور-لاسيما في كتبه المتأخرة-يتجه على نحو متزايد، نحو الزهد والتنسك. وفي الوقت الذي يقدم فيه هيدجر تحليلا كاملا للوجود البشري، متصورا بالقطع أن هذا الوجود البشري لابد أن يكون وجودا في العالم فانه لم يكد يقول شيئا عن الجسد الذي أتمكن بواسطته من الوجود في العالم. لكن إذا كان بعض الوجوديين قد أهمل الحديث عن الجسد فإننا نجد آخرين يركزون الانتباه على هذه المشكلة، ونستطيع أن نذكر من بين هؤلاء على وجه الخصوص: جبريل مارسل، وجان بول سارتر، وميرلوبونتي.

والسبب الذي من أجله أهمل الجسد في الفلسفة تكمن جذوره العميقة في تراث الفكر الغربي. وعلى الرغم من أن الوجودية ثارت على هذا التراث (أو على عناصر كثيرة منه) فان الانتقال إلى طرق جديدة في التفكير يستغرق بعض الوقت. لقد كان الاعتقاد السائد من أفلاطون حتى ديكارت والمثالية الحديثة، أن الذات الحقة والإنسان الحقيقي، يتمثل بطريقة-ما في الداخل، وأن الجسد عبارة عن شيء زائد أو هو هيكل أو إطار من نوع ما .وعلى هذا النحو كان ذلك الفهم للإنسان الذي انتقده جلبرت رايل Gilbert Ryle(*8) وأطلق عليه اسم نظرية «الشبح الكامن في الآلة Ghost-in the machine»(*9) وذلك في كتابه: «مفهوم الذهن Concept of Mind» وهو

أيضا الفهم للإنسان الذي أدى إلى جميع المشكلات الفلسفية التي لا حل لها حول الكيفية التي يمكن بها لهذين الكائنين المنفصلين: النفس (أو الشيء المفكر-Res Cogitans)[*10] والجسم (أو الشيء الممتد Res extensu)، أن يتصل أحدهما بالآخر ويرتبط به برباط وثيق على نحو ما يحدث فعلا في حالة الإنسان، والحق أننا لو بدأنا من شيئين منفصلين لا يتفقان بطبيعتهما، فلن نكون قادرين على الإطلاق، على أن نكّون منهما وحدة واحدة، ولذلك فان علينا أن نبدأ بوحدة «الوجود-في-العالم» وهو الإنسان بوصفه وحدة نفسية جسمية.

إن في استطاعتي أن أرى جسمي، أو على الأقل جزءا منه، لكنه ليس مجرد شيء في العالم إنه جزء مني، فأنا لا أقول: «إن جسمي عطشان» لكني أقول «أنا عطشان» و يلاحظ ميرلوبونتي Merleau-ponty «إن يدي اليمنى عندما تلمس يدي اليسرى فإنني أشعر بها على أنها شيء «فيزيقي»، لكن في الوقت ذاته يمكن، إذا شئت، أن يحدث شيء غير عادي، فها هنا تبدأ يدي اليسرى بدورها في إدراك يدي اليمنى[6]».هذا اللون من التفاعل المتبادل يظهر بوضوح تام أن جسدي ليس مجرد شيء أو آلة أقوم «أنا» ببعث الحياة فيه أو بالسيطرة عليه. ولكن هذا «الأنا» من ناحية أخرى ليس مجرد جسد، أو مجرد كائن حي فيزيقي. وإذا كانت الفلسفة المعاصرة أخذت في الابتعاد عن تصور النفس على أنها «الشبح الكامن في الآلة»، فإنها تبتعد بنفس المقدار عن النظرة التي ترد الإنسان إلى مجرد آلة معقدة «فلا شيء وراء الجسد، ولكن الجسد كله نفس Psychic»[7].

إن حقيقة كون الجسد جزءا مني وان كنت مع ذلك أكثر من جسدي، هذه الحقيقة هي التي جعلتني أقول، في بداية هذا القسم أن معنى أن يكون المرء في العالم هو أن يكون له جسد أو أن يكون جسدا. وإذا تساءلنا أي التعبيرين اكثر دقة: أن أقول «إنني امتلك جسدا» أو أن أقول «أنني جسد»؟ لكان الجواب هو أن كل تعبير منهما له ما يبرره. فمن الصواب أن أقول أن «لدي جسدا» لأنني أستطيع أن أتجاوز جسمي كما أستطيع في حدود معينة أن «أجعله موضوعا» Objectify it فأستخدمه كأداة (و بالتالي أعامله على أنه جزء من عالم الأدوات). لكني لابد أن أقول من ناحية أخرى، «أنني جسدي» لأنني لست شيئا مستقلا عنه، فعندما ألمس جسدي

أشعر بذلك أنني ملموس، وعندما يمر جسدي بتجربة الألم أو اللذة فإنني أنا الذي أمر بهاتين التجربتين.

والواقع أن هناك طريقتين مختلفتين أتم الاختلاف نستطيع بواسطتهما تصور الجسد: أما الطريقة الأولى ففيها نتصور الجسد بطريقة تشريحية أو فسيولوجية بوصفه كائنا عضويا حيا على جانب كبير من التعقيد يتألف من: عضلات، وعظام، وأعصاب، وأعضاء من كل نوع. ولكن هذا هو ما نتعلمه عن الجسد من عملية تشريح أجساد غيرنا من الناس (أو من الكتب التي تصف هذه العملية). أعنى من تشريح أجساد أعدت لكي نستخدمها «نحن» لا أصحابها أنفسهم، أجساد هي أشياء في العالم متاحة للبحث الموضوعي. غير أنني أتصور جسدي، في معظم الأحيان، بطريقة مختلفة تماما، وأخبره بطريقة مختلفة تماما. إذ أنني في أغلب الأحيان، لا أكاد أشعر به على الإطلاق، لأنني كما سبق أن ذكرنا، أجاوز جسدي وأعلو عليه، وأنشغل بالبيئة التي تربطني بهذا الجسد، اكثر بكثير من انشغالي بالجسد نفسه. لكني عندما أخبر جسدي بالفعل فان ذلك يتم بطريقة مختلفة تماما عن تلك الإدراكات الحسية التي هي أساسية بالنسبة لعلم التشريح ولعلم الفيزياء: فالجوع، وعسر الهضم قد يجعلانني على وعي بمعدتي، غير أن هذا الوعي المباشر هو من نوع يختلف عن قراءتي وصفا لما يحدث في حالة الجوع أو عسر الهضم على نحو ما يلاحظه عالم الفسيولوجيا.

وهكذا فان اهتمام الفلسفة الوجودية بالجسم يتجه إلى الوعي المباشر بهذا الجسم بوصفه مكونا لوجودي في العالم، ومن ثم فهو يختلف عن جميع الأبحاث الفسيولوجية للجسم، بل وعن جميع الدراسات السيكولوجية الخاصة بالاحساسات التي تنشأ من الجسم، فالوجودية تهتم «بالجسم» بالنسبة إلى التصور الفلسفي للوجود البشري. بل إن الجسم قد لا يكون من الناحية الوجودية شيئا ماديا،لو أمكن أن نتخيل عالما غير مادي إذ يصبح الجسم في هذه الحالة هو«طريقة حضوري» في هذا العالم. ولقد تحدث القديس بولس بالفعل عن «الجسم الروحي» وقابل بينه وبين «الجسم الطبيعي»[11*]. وهذا بالطبع تصور شديد الصعوبة، شأنه شأن جميع الصور المرتبطة به، والمتعلقة «ببعث الجسم أو قيامته»، لكن المؤكد هو أن كل وجود عند القديس بولس هو وجود في جسد، سواء أكان هذا الجسد هو الجسد

المعروف الذي توجد به في عالم المكان والزمان أو هو «الجسد الروحي» الذي يكون به حضورنا في حياة أخرى[8].

فالجسد، إذن، من الناحية الوجودية، هو طريقتنا في المشاركة في العالم. إنه في وقت واحد: البؤرة التي ننظر منها إلى العالم وننظمه وفقا لاهتماماتنا ومصالحنا، وهو كذلك المركز الذي ينعكس عليه العالم مرة أخرى إن صح التعبير، بحيث إن كلا منا يكون نوعا من العالم الصغير.. Microcosm أعني العالم في صورة مصغرة. لكن الوجودية ليست مبحثا في الذرات الروحية... Monadology على طريقة ليبنتز Leibniz[12*] لأن الفيلسوف الوجودي لا يبدأ من كائنات كثيرة منفصلة ومغلقة على نفسها يتعين الربط بينها فيما بعد، وإنما يبدأ من وحدة الوجود-في-العالم بحيث يكون الموجود البشري خارج ذاته بالفعل.

ويترتب على الملاحظات السابقة المتعلقة بالجسد نتيجة هي تناهي الوجود البشري فمعنى أن لك جسما هو أنك تشغل حيزا في السلسلة الزمانية المكانية Spatio Tempora والوجود البشري أو الوجود المتعين Dasein هو الوجود هناك وبقدر ما «يكون» الموجود جسمه، يكون هناك. وسوف نطور هذه النقطة فيما بعد عندما ندرس بتفصيل اكثر تناهي الوجود البشري.

وأخيرا يمكننا أن نلاحظ أن نفس الغموض وازدواج الدلالة Ambiguity الذي ظهر في مناقشة العالم ينشا أيضا في حالة الجسد. فلقد رأينا أن العالم شرط ضروري للوجود البشري وهو الذي يسمح بهذا الوجود. لكنه يمكن كذلك أن يكون ضارا بهذا الوجود، وذلك عندما يستوعب هذا الأخير في عالمه ويحرم إلى حد ما على الأقل، من ذلك «الظهور إلى الخارج» الذي يعبر عن ماهيته. وقل مثل ذلك في الجسد: فهو عامل لا غناء عنه للوجود البشري، لكن الجسد أيضا يمكن أن يشوّه هذا الوجود عندما يتحول إلى طاغية مستبد أو يصبح عبئا عليه. ولقد فسر جبريل مارسل G. Marcel التباس الوجود من خلال علاقتنا المزدوجة بالجسد. فنحن في آن معا: لنا أجساد،ونكون أجسادا. لكن من الممكن أن نغترب عن الجسد، وأن نمتلك الجسد وكأننا نمتلك شيئا خارجيا نستخدمه بطرق مختلفة. لكن هذا الجسد المغترب قد يقوم بدوره برد فعل ضدنا ليحطمنا، كما يحدث مثلا

في حالة إدمان المخدرات. ولا شك أن إمكانية الاغتراب هذه كانت عاملا هاما من العوامل التي أدت إلى ذلك التاريخ الطويل من عدم ثقة الناس بالجسد، ولا شك أن قدرا من عدم الثقة هذا يوجد حتى عند بعض الوجوديين: غير أن التعاليم الوجودية عن الجسد بوصفه عاملا جوهريا في الوجود البشري توجه الناس بالأحرى نحو السعي إلى الشعور بمزيد من الألفة مع الجسد.

5- الزمان والمكان

العالم موجود في زمان ومكان، ونحن أيضا موجودون في زمان ومكان وربما توقعنا أن التفسير الذي يقدمه فلاسفة الوجود للزمان والمكان يتم، كما هو متوقع من زاوية زمان الموجود البشري ومكانه، غير أن ذلك لا يعني إضفاء الصبغة الذاتية على الزمان والمكان، فإذا كان كانط Kant قد اعتبر المكان «صورة Form» للإدراك بمعنى أننا لا نرى الأشياء كما هي في ذاتها وإنما نراها في صورة المكان، فان هيدجر Heiddgger يفرق صراحة، فيما يبدو، بين موقفه وموقف كانط عندما كتب يقول: «المكان لا يوجد في إدراك الذات ولا تلاحظ الذات العالم «كما لو» كان هذا العالم في مكان، لكن الذات Dasein، إذا ما فهمت فهما أنطولوجيا، سليما هي مكانية Spatial»(9). ومن ناحية أخرى فان هيدجر يفضل أن يقول أن المكان موجود في العالم بدلا من أن يقول أن العالم موجود في المكان (10). ومعنى ذلك، على الأرجح، أنه لو لم يكن هناك عالم لما أمكن أن يكون هناك مكان، فالمكان نفسه لا يمكن أن يوجد وجودا موضوعيا على نحو ما يوجد الموضوع المكاني: وان كانت ألفاظ «الذاتي» و«الموضوعي» لا تنطبق انطباقا حقيقيا في سياق التحليل الوجودي للمكانية Spatiality فالمكان-مثله مثل العالم نفسه-لا هو ذاتي ولا هو موضوعي وإذا ما بدأنا من وحدة الوجود-في-العالم، فإننا في هذه الحالة نبدأ بالموجود البشري بوصفه ذا صبغة مكانية بالفعل.

لقد ركّزت حديثي في الفقرة السابقة على المكان وتركت الزمان جانبا. والحق أن الزمان يلعب دورا خاصا إلى حد بعيد في الفلسفة الوجودية فهو لا ينظر إليه ببساطة على أنه بعد رابع يضاف إلى أبعاد المكان الثلاثة، فعلى خلاف فلاسفة التطور والصيرورة Process(13*)، فان الوجوديين لا

يتحدثون عن الزمان Space-Time[14*] ولهذا السبب فسوف نناقش كلا من الزمان والمكان على حدة.

إن فهمنا الأساسي للمكان ينشأ من كوننا موجودين وجودا مكانيا. وموجهين بالفعل نحو المكان، وذلك نتيجة لكوننا أجساما تشغل حيزا من مكان وتحتل مواقع خاصة من المكان، فالمكان منظم منذ البداية من منظور مشاركتنا الجسمية في المكان. مثال ذلك أن اتجاهي اليسار واليمين الأساسيين مبنيان على أساس الجسم، ومن ثم فمن الصعب جدا تعريفهما، نتعلمها بأن نوجد نحن أنفسنا كأجسام ذات توجه مكاني. «فقاموس راندم هوس The Random House Dictionary يعرف اليسار بأنه: «على الجانب، أو ينتمي إلى الجانب الذي يتجه نحو الغرب عندما يكون الشخص أو الشيء مواجها للشمال». ورغم أن هذا التعريف تعريف ثقيل فهو سليم، وهو لهذا السبب تعريف موضوعي مادام يربط اليسار واليمين بالغرب والشرق، ومع ذلك فليس من شك في أن التوجه الوجودي لليمين واليسار أهم من نقاط البوصلة[15*]. ومن الطريف أن نلاحظ أن نقاط البوصلة في بعض اللغات تعرف من منظور اليمين واليسار فجنوب شبه الجزيرة العربية مثلا، يعرف باسم «اليمين Yemen» أعني البلد الذي يقع على جهة اليد اليمنى (أي اليمين) عندما يولي المرء وجهه شطر مشرق الشمس. ولا شك في أن نقاط البوصلة كانت تحدّد على أساس مكانية الجسم قبل وقت طويل من انعكاس العملية بحيث تزودنا بطرق «موضوعية» لتحديد الاتجاه الوجودي. فكلمات مثل: يمين، يسار، فوق، تحت أمام، خلف.. الخ تمثل الطرق الأساسية في تنظيم المكان، وهي تنشأ من المكانية الخاصة بالموجود البشري.

وفضلا عن ذلك فان الموجود البشري يأخذ في تنظيم مكانه بحيث يصبح نسقا من «المواضع»، فكما يبنى العالم عن طريق إدماج الأشياء في نسق من الأدوات يقوم على أساس الاهتمام، كذلك ينظم المكان على أساس مواضع ترتبط بالاهتمام، فالموضع ليس مجرد محل Location «بل هو موضع من أجل:< ففي المعمل أو في المكتب يوضع كل شيء في مكانه، ونحن نعرف أين نجده، والمواضع المتعددة تنظم فيما بينها بطريقة تجعلنا ننجز مهامنا على أحسن وجه. وكما رأينا من قبل في حالة العالم، فان «مكان الاهتمام» هذا-كما يمكن أن نسميه-يوجد معظم الوقت دون أن يلاحظه أحد، لا يتجه

انتباهنا إليه إلا عندما لا يوجد شيء في مكانه أو عندما ننتقل إلى مقر جديد ويكون علينا أن نبني نسقا جديدا من المواضع.

أما المكان في علم الهندسة، أو المكان الذي يمكن أن يقاس بدقة، فهو لاحق للمكان الوجودي الخاص بالاهتمام اليومي، ونحن نصل إليه عندما نضع الاهتمام اليومي «بين قوسين» إن صحّ التعبير، ونقترب من النقطة التي ننظر منها إلى المكان بطريقة موضوعية متجردة. وهذه طريقة متخصصة في فهم المكان، على حين أننا، خلال الجزء الأكبر من وقتنا، نتعامل مع المكان موضع الاهتمام، ولو سألت أحدا في الولايات المتحدة في وقتنا الراهن عن المسافة بين مدينتين لكان الأرجح أن يأتيك الجواب بالساعات والدقائق لا بالأميال، لأن من المفهوم أن السؤال مرتبط بالاهتمام بالانتقال من مدينة إلى الأخرى، ومن ثم فهو ينصب على أمور مثل حالة الطرق السريعة وما شابه ذلك، اكثر مما ينصب على الواقعة الموضوعية الخاصة بالمسافة الطولية الدقيقة بين النقطتين.

فإذا انتقلنا من المكان إلى الزمان، نلاحظ أن الزمان أيضا تنظمه اهتماماتنا، فهناك وقت (زمان) نذهب فيه للعمل، ووقت للراحة، ووقت نذهب فيه إلى الفراش.. الخ و يكون لدى الإنسان وعي بالزمن من خلال الإيقاعات الأساسية لحياته في العالم قبل أن تترابط هذه الإيقاعات في «زمان الساعة» الذي هو واحد بالنسبة للجميع والذي تنسق بواسطته أنشطتنا المختلفة.

وبالطبع فلم يكن الوجوديون هم أول من أشار إلى الاختلاف بين الزمان كما يعرفه الموجود البشري في تجربته والزمان كما يقاس بالساعة، فلقد كان الناس يشعرون منذ وقت طويل بأن الزمان بالنسبة للموجود البشري يمكن أن يمر بسرعة جدا أو ببطء جدا حتى ولو استمرت دقات الساعة منتظمة ثابتة على ما هي عليه، كما لفت برجسون H. Bergson[*16]، الأنظار إلى الطابع المتصل غير المتقطع للزمن كما نعرفه في الشعور، في مقابل السلسلة المتقطعة «اللحظات» التي يتألف منها زمان الساعة[11].

غير أن هذه الملاحظات عن الزمان لا بد أن تتوقف عند هذه النقطة إذ أن التوسع في فهم الزمان في الفلسفة الوجودية لا يسير موازيا لمناقشة المكان، وسوف نرى فيما بعد الدور الرئيسي المخصص للزمان والزمانية

في تحليل الوجود البشري.

6- الطبيعة

لقد ناقشنا في هذا الفصل، في سياق الفلسفة الوجودية تصورات: «العالم»، و«الجسد» و«المكان»، و«الزمان» (وان كانت مناقشة الزمان تمت بطريقة عابرة) ويبقى أن نقول كلمة حول تصور «الطبيعة».

إن الفلاسفة الوجوديين يعطون، بصفة عامة، انطباعا بأنهم لا يهتمون اهتماما كبيرا بالطبيعة، فتفلسفهم الخاص يتخذ نقطة بدايته من الإنسان، وأحيانا لا يتجه أبعد من الإنسان، وهم بالقطع يتجنبون أية رؤية رومانتيكية للطبيعة، ولقد اتضح ذلك من قبل في مناقشاتنا للعالم اليومي الذي يعمل فيه الإنسان بلا انقطاع على إدخال ما هو «طبيعي محض» في نسق الأدوات المعقد الذي يبنيه في ضوء اهتماماته العملية الخاصة. بل إن الرؤية العلمية نفسها للطبيعة لا تلقى ترحيبا كبيرا عند كثير من الوجوديين، لأنهم لا يثقون في النزعة العقلية الجافة للعلم، وكذلك في التطبيقات العملية للبحث العلمي، ويعتقدون أنهما معا يمكن، بطرق مختلفة، أن يعوقا النمو الكامل للوجود البشري، ومن المحتمل جدا أن يبدي الفيلسوف الوجودي رد فعل حادا على ذلك الهيمان الأعمى بتقدم الإنسان عن طريق العلم، فيقول مع برديايف: «إن التاريخ الحديث كله بما فيه من عقلانية ووضعية وإيمان بالعلم-كان عصر ليل لا نهار»[12]. غير أننا لو شئنا الدقة لقلنا أن الفيلسوف الوجودي ينتقد «النزعة العلمية المفرطة Scientism»[*17] وليس العلم نفسه، فهو يعترف بمشروعية المنظور العلمي للعالم، لكنه يحرص على إنكار أن هذا هو المنظور الوحيد، أو حتى الأساس، الذي يمكن أن يفضي إلى الحقيقة.

ومع ذلك ورغم عدم الاهتمام بالطبيعة لدى الوجودية عامة فان لديها القدرة على تقديم تفسير ما للطبيعة، وهناك بالفعل عمق ملحوظ في طريقة نظرتها إلى هذه المشكلة رغم أنني أشكّ كثيرا أن كانت نتائج هذه النظرة قد استخلصت بكاملها عند أي فيلسوف وجودي. وتتم رؤية الوجودية للطبيعة عن طريق التحليل الارتدادي للوجود البشري ذاته، فالإنسان موجود بشري، أي شخصي، لكنه كذلك كائن عضوي حي، وهو أخيرا، من وجهة نظر معينة، موضوع مادي يتألف من كربون وأوكسجين، وكالسيوم، وغير

ذلك من العناصر التي يتكون منها الجسم.

ويذهب هيدجر Heiddgger إلى أن: الحياة هي في ذاتها ضرب من الوجود،لكنها أساسا ليست متاحة إلا للوجود المتعين Dasein ويتم التوصل إلى أنطولوجيا الحياة عن طريق تفسير انتقاصي Privative، فهي تحدد لنا ما الذي ينبغي أن يكون عليه الوضع لو كان هناك ما يسمى بالحياة المحضة Mere Aliveness[13]. غير أن هيدجر نفسه لم يطور هذه النقطة ولكنه أشار إلى أن هذه العملية هي أكثر من مجرد رصد لعلامات الزائد والناقص. فنحن لا نصل إلى فكرة الحياة عن طريق حذف (أو طرح) الخصائص البشرية الأكثر وضوحا، تماما كما أننا لا نستطيع أن نرسم صورة للإنسان عن طريق «جمع» أو إضافة بضع خصائص إلى فكرة الكائن الحي.

ويرتبط الفيلسوف الإنجليزي جون ماكمري John Macmurry بوشائج قربى كثيرة مع الفلاسفة الوجوديين، فهو يشير إلى أن الذات أو الوجود الشخصي للإنسان قد فهم أولا خلال تاريخ الفلسفة الحديثة، من خلال نموذج الشيء أو الجوهر المادي، وعندما ظهر علم الحياة Biology أصبح يفهم على غرار نموذج الكائن العضوي الحي. غير أن «ماكمري» يذهب مثل هيدجر إلى أن كلا من هذين النموذجين غير كاف لفهم «الشخص»، وأننا يجب أن نسير في الاتجاه العكسي، فنفهم الكائن العضوي الحي والجوهر المادي ذاته، من خلال خبرتنا وتجربتنا الشخصية، التي تضم في داخلها نوعي الوجود العضوي والمادي[14].

فكيف نتوقع أن يكون رد فعل العلماء تجاه هذا النوع من الحجج ؟! لاشك أن العلماء المختلفين سوف يردون بطرق مختلفة، ولكننا نود أن نشير بوجه خاص إلى ملاحظة «عالم الحياة» «جون هابجود John Habgood» التي يقول فيها: «في استطاعتنا أن نطرح أسئلة فيزيائية وكيمائية (حول الكائن الحي المكتمل) لكن ما معنى أن نفهم الحيوان على أنه كائن حي ؟! في اعتقادي أن معناه هو أن نعترف بأن هناك وشائج قربى بينه وبيننا، وأننا معا ننتمي إلى نفس العائلة»[15]. هذه الملاحظة توحي بأن فهم الحياة يتطلب، إلى جانب منظور «من أسفل إلى أعلى» الذي يتم من خلال الفيزياء والكيمياء منظورا آخر «من أعلى إلى أسفل»، ينطلق من وعينا المباشر بمعنى أن يكون المرء حيا. غير أنه إذا كان الفلاسفة الوجوديون ينتقدون

بعض العلماء والفلاسفة لتمسكهم الشديد بالمنظور الأول من هذين المنظورين المتعلقين بوجود الظواهر الطبيعية، فمن الممكن القول إنهم هم أنفسهم قد اهتموا بالمنظور الثاني اكثر مما ينبغي.

5 الوجود البشري والآخرون

١ - الوجود مع الآخرين بوصفه سمة أساسية للوجود البشري

ناقشنا في الفصل السابق فكرة العالم، ورأينا أن الوجود البشري مستحيل بمعزل عن العالم، فالوجود البشري هو في الحقيقة «وجود-في-العالم». لكن البيئة البشرية ليست مجرد العالم إذا كنا نفهم كلمة العالم (كما فهمناها بصفة عامة) على أنها تعني عالم الأشياء، فهناك أيضا البيئة الشخصية، لأن الموجود البشري يعيش في تفاعل مستمر مع غيره من الموجودات البشرية، أو إن شئنا التعبير بطريقة أخرى قلنا أن الوجود البشري هو«وجود-مع-آخرين»، أو «وجود الفرد مع أفراد آخرين». وسوف نهتم في هذا الفصل بتحليل هذا الجانب الخاص من الوجود البشري، وسوف تسير المناقشة بشكل عام موازية للمناقشة التي قدمناها في الفصل السابق، فكما بدأنا هناك بأن بينّا انه لا يوجد وجود بشري بدون العالم، فسوف نبدأ هنا بأن نبيّن أن الناس الآخرين هم أساسا عناصر أصلية تقتضيها فكرة الوجود البشري مثلما تقتضي وجود العالم، فالوجود البشري هو أساسا وجود جماعي في طابعه، فبدون الآخرين لا أستطيع أن

أوجد. وقد تبدو هذه الدعوى لأول وهلة متناقضة مع بعض الأمور التي قيلت فيما سبق: فقد قلنا الشيء الكثير عن فكرة تفرد كل موجود في تحليلنا المبدئي للوجود البشري. لقد قلنا عندئذ أن الوجود البشري يتسم «بالخصوصية.. Mineness» كما أن التحليلات يبدو أنها أكدت أهمية الطابع الانعزالي للموجود. ولقد سبق أن رأينا أن اندماج المرء في العالم بواسطة جسمه يعني النظر إلى هذا العالم من وجهة نظر فريدة، ويعني في المقابل أن يكون المرء عالما صغيرا فريدا من خلال انعكاس العالم على ذاته. ورأينا كذلك أن معنى امتلاكك لجسد هو أنك جسد، بمعنى أن يكون للمرء علاقة مباشرة وثيقة بالجسد الذي يكونه، والذي يدركه من الداخل، بينما يكون هو «خارج» كل جسد آخر، ولا يستطيع أن يدرك الأجساد الأخرى إلا عن طريق الملاحظة الخارجية. ألا تكون هناك، إذن، خصوصية حتمية (لا مفر منها) لا يستطيع أي موجود بشري أن يخرج عن مسارها؟ ثم ألا ترتبط خصوصية الوجود هذه بالوجود البشري الذي أسميه «وجودي»... وتحدد خصائصه أكثر بكثير مما تحدده أية خاصية جماعية ؟! وإذا كنا حقا نرتبط بالآخرين، كما هو واقع فعلا، أفليس هذا الارتباط شيئا لاحقا، شيئا ينضاف، إن صحّ التعبير إلى الموجود البشري والفرد ؟

على الرغم من أنه كثيرا ما كان يفترض أن المجتمع يتشكل عن طريق تجمع الأفراد بعضهم إلى بعض، فإن معظم علماء الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) وعلماء الاجتماع المعاصرين يقولوا إن الأفراد ينبثقون مع مجتمع يسبقهم في الوجود. وصحيح أيضا أن كثيرا من الفلاسفة الوجوديين يعطون الانطباع بأنهم فرديون بقوة، فكيركجور يجعل من الفرد مقولة رئيسية في فلسفته، ولقد أكد هو وحلفاؤه على المسؤولية الفردية التي لا يمكن تحويلها للغير والملقاة على عاتق الفرد، كلما واجهته القرارات التي يفرضها عليه الوجود، ولا شك أنهم لفتوا الأنظار إلى شيء أساسي تماما بالنسبة لوجود الموجود البشري. فعلى كل شخص أن يتخذ قراره بنفسه في موقفه الفريد وعليه أن يأخذ على عاتقه مسؤولية اتخاذ القرار. وهناك جوانب من الوجود البشري تبدو انعزالية، في جوهرها، فمواجهة. الموت هي مثال آخر على هذه الجوانب.

ومع ذلك فإن التحليل الوجودي، عندما يمضي أبعد من ذلك، لا بد أن

يؤكد أيضا أكل أهمية الطابع الجماعي لوجود الإنسان، إذ من المستحيل أن نقول الكثير عن الوجود البشري دون أن نصطدم باستقطاباته وبمفارقاته، وأي تأكيد نقول به لا بد أن يتم في سياق جدا يسمح كذلك بتأكيد القطب الآخر المضاد. على أن الاستقطاب بين. خصوصية الوجود البشري وطابعه الجماعي هو أعمق استقطاب لوجود الإنسان يغوص فيه كياننا كله.

وفضلا عن ذلك فإن هذا الاستقطاب يحمل طابع الخفاء، فإذا كان المذهب الفردي Individualism عند كيركجور يدهشنا بمبالغته، فإن علينا كذلك أن نتفادى أي مذهب جمعي Collectivism يجمع الموجودات البشرية، بغير تمييز، في كتلة متجانسة. وسوف تتاح لنا الفرصة فيما بعد لننقد تلك الأنماط الزائفة غير الأصيلة من الوجود مع الآخرين، وهي أنماط لا تقل في أضرارها بالوجود البشري عن أشد النزعات الفردية اتجاها إلى الانعزالية. ولا شك أن مثل هذا المذهب الجمعي يسيء بالفعل فهم معنى الجماعة، فالمذهب الجمعي كما تدل عليه الكلمة نفسها Collectivism يبدأ من فكرة «جمع» أفراد منفصلين وتجميعهم معا لكي يشكلوا تجمعا Collection، أي أن المذهب الفردي، والمذهب الجمعي هما في أساسهما صورتان مختلفتان لخطأ واحد، وليس في استطاعتنا أن نتجنبهما إلا إذا بدأنا من الوجود البشري العيني بوصفه: «وجودا مع الآخرين»، حيث لا تكون عبارة «مع الآخرين» مجرد إضافة إلى كيان يوجد من قبل Pre-existent و يكتفي بذاته، بل إن هذا الوجود (الذي هو الذات The Self) والآخرين The Others يجدون أنفسهم في كل واحد يكونون بالفعل مرتبطين في داخله. وهناك طرق عديدة يمكن بها إثبات أن الجماعة تمثل عنصرا جوهريا وأصيلا في تكوين الموجود البشري فمن الممكن إثباته، مثلا، بوصفه نتيجة مترتبة على الوجود-في العالم الذي اكتشفناه في الفصل السابق، ذلك لأنه، على الرغم من أن لكل شخص منظوره الفريد الخاص في العالم، فإن فكرة «العالم» نفسها تقتضي عالما مشتركا، وهذا واضح جدا، مثلا، من تصور عالم للوسائل.

وقد سبق أن أشرنا إلى أنه لا يمكن أن تفهم أية وسيلة فهما كاملا بمعزل عن غيرها، فهي تتضمن باستمرار جميع أنواع الوسائل والمواد الأخرى، وسياق الأعمال التي سوف تستخدم فيها هذه الوسائل. غير أن

عالم الوسائل يقتضي بدوره موجودات أخرى، فالآلة الكاتبة التي استخدمها لا تقتضي فحسب الورق الذي أكتب عليه، بل أيضا الأجهزة والماكينات التي أنتجت هذه الآلة الكاتبة، كما تقتضي أيضا وجود الناس الذين سوف يقرؤون ما أكتب على الورق، وإذن فالعالم اليومي هو بالفعل عالم يقتضي عددا غير محدود من الناس الذين يدخلون في علاقات وأعمال متشابكة ومتبادلة.

ولقد سبق أن رأينا أن وجود مثل هذا العالم هو شرط قبلي a priori لكل اهتماماتي العملية وعلى ذلك ففي استطاعة المرء أيضا أن يزعم أن الآخرين هم كذلك «شرط قبلي» للوجود البشري فهم ليسوا مجرد إضافات Extras تلحق بذلك الوجود.

ومن الممكن تقديم حجج مماثلة تقوم على مكانية الموجود البشري وزمانيته، وتوازي الحجة السابقة المستمدة من عالم الوسائل ؛ فالميل إلى صبغ المكان والزمان بصبغة موضوعية (أو موضعته)[1*] ينشا من الحاجة إلى تنسيق مكانية الموجود البشري وزمانيته ذلك لأن المكان الذي يمتد في الخارج ويتجاوز جسدي ليس مكانا خاصا بي، لكنه مكان أشارك فيه بالفعل الموجودات الأخرى التي يكون لكل منها منظوره الخاص.

غير أن من الممكن إثبات أن الوجود-مع الآخرين عنصر أساسي في تكوين الوجود البشري بطرق مباشرة اكثر من ذلك. فإذا كان يتساوى من حيث هو أصلي وأساسي مع الوجود في العالم، فلا ينبغي علينا عندئذ أن نستمده من الوجود في العالم بوصفه نتيجة مترتبة عليه، بل يمكننا أن ندعه يقف بذاته ويكوّن له وجوده المستقل.

وكما يقول «مارتن بوبر M. Buber»: ليست هناك «أنا» يمكن أن تؤخذ بذاتها، بل هناك فقط الأنا المندمجة في الكلمة الأساسية «أنا-أنت I-Thou» والأنا المندمجة في الكلمة الأساسية «أنا-هو... I-it»[2*][1]. و يمكن أن نعرض فكرة «بوبر» بطريقة أخرى مستخدمين المصطلحات التي سبق أن استخدمناها فنقول: «ليس هناك موجود بشري منظور إليه في ذاته، وإنما هناك فقط الموجود البشري الذي يشكل الوجود-مع-الآخرين، أو الوجود-في-العالم» و يضع «بوبر Buber» الوجود مع الآخرين قبل الوجود-في العالم، والواقع أننا لو تأملنا قليلا معنى وجود الموجود البشري لوجدنا أنه يشير

إلى أن فكرة الموجود المنعزل ليست إلا وهما. ففكرة بوبر هي أن الأنا والأنت هما مجرد اشتقاقات من الكلمة الأولية «أنا-أنت» «أعني أنني عندما أقول «أنا» فإنني اعترف ضمنيا «بالأنت» التي تميز «الأنا» نفسها منها، فقبل أن تكون هناك أنا وأنت منفصلتين كانت هناك «الأنا-أنت» أو الواقع الجمعي أو الاجتماعي الذي يجعل الذات البشرية والشخصية الفردية ممكنة.

وهناك اعتبارات أخرى كثيرة تدعم الفكرة التي ندافع عنها، وأعني بها أن الجماعة أساسية للوجود البشري وعنصر من عناصر تكوينه فلنذكر في هذا الصدد خاصتين أساسيتين من خصائص الوجود البشري هما «الخاصة الجنسية»، و«الخاصة اللغوية»، وهما خاصتان سندرسهما فيما بعد بشيء من التفصيل غير أن من الواضح، بلا جدال، أن كلا من الجنس واللغة يتضمن الفكرة القائلة بأن الفرد البشري لا يمكن أن يكتمل بدون الآخرين: فالجنس يشير إلى حقيقة هي أنه على الرغم من أن الجسم البشري يحتوي على «أجهزة» كاملة ومتعددة (مثل الجهاز العصبي، والجهاز الهضمي، والجهاز التنفسي... الخ) فإن لديه نصف جهاز للتناسل، وهو على هذا النحو لا يكتمل بدون شخص آخر من الجنس الآخر. وفضلا عن ذلك فهذه ليست مجرد حقيقة تجريبية أو بيولوجية، من النوع الذي يمكن أن يلاحظ في مخلوقات أخرى كثيرة غير الإنسان. بل إن الجنس عند البشر يصطبغ بصبغة إنسانية Humanized بحيث يصبح ظاهرة وجودية محددة. و يلاحظ بردياييف: «أن الطبيعة الجنسية عند الإنسان لا يمكن أن توضع على نفس المستوى مع الوظائف الأخرى في كيانه العضوي كالدورة الدموية مثلا، لأننا ندرك الجذور الميتافيزيقية لوجود الإنسان في نشاطه الجنسي»و يقول أيضا: «النشاط الجنسي ليس وظيفة متميزة خاصة للوجود البشري، بل انه يتغلغل في وجوده الإنساني ككل و ينفذ في جميع خلاياه ويحدد حياته بأسرها» بل أن بردياييف يذهب إلى حد القول بأن مقولات الجنس، والذكر، والأنثى هي مقولات كونية Cosmic وليست مجرد مقولات أنثروبولوجية (متعلقة بالإنسان)(2).

وينطبق الكثير مما قلناه على اللغة بدورها فمن الوظائف الأساسية للّغة، الاتصال بين الناس، وتبادل الآراء بين الأشخاص، وليس ثمة شيء

اسمه لغة خاصة، ومع ذلك فلا يمكن أن يكون هناك وجود بشري (بالمعنى الضيق لهذه الكلمة) بمعزل عن اللغة. إذ يصعب تصور وجود التفكير بمعزل عن اللغة (اللهم فيما عدا بعض الظروف غير العادية) فاللغة هي التي تجعل الفكر يخرج و يصبح متاحا للشخص الآخر. وبعض الفلاسفة الوجوديين يقولون عن اللغة نفس الرأي الذي يقوله بردياييف عن الجنس، أعنى أن اللغة ليست مجرد ظاهرة بشرية بل هي تحمل مغزى أنطولوجيا مطلقا شاملا Ultimate. صحيح أن اللغة قدرة بشرية أساسية وبدون اللغة لا يمكن للمرء أن يكون بشرا، لكن يحق لنا أن نتساءل، مع هيدجر: كيف استطاع الإنسان أن يخترع تلك القدرة التي أصبحت تشمل كيانه كله والتي مكنته، هي وحدها، من أن يكون إنسانا... ؟!

لسنا بحاجة في هذه المرحلة من النقاش إلى أن نشغل أنفسنا بتلك المشكلات الأنطولوجية الخاصة باللغة والجنس، وإنما يكفينا الآن أن نلاحظ أن هذه الخصائص التي تسري على الوجود البشري على نحو شامل تشهد على أن الموجود البشري اجتماعي في أساسه فالفرد المنعزل ليس هو الوحدة التي تبنى منها الجماعات والمجتمعات بل إننا عندما نحاول عزل هذا الفرد نجد أنه يفلت منا باستمرار.

إن الموجود البشري حتى في أعمق جوانب وجوده يفيض على ما حوله إن صحّ التعبير، وهو يتجاوز حدود الوجود الفردي، ولا يكون مفهوما إلا داخل كل اجتماعي أوسع هو الذي أطلقنا عليه اسم: «الوجود-مع-الآخرين».

2- العلاقات بين الأشخاص

لقد سبق أن رأينا أن الوجود البشري لا يتطلب بيئة مادية فحسب بل يتطلب كذلك بيئة شخصية (أي مؤلفة من أشخاص). فأنا داخل العالم ألتقي بأشخاص لكنهم ليسوا مجرد أشياء تنتمي إلى العالم، فأنا أعرفهم على أنهم موجودات تتعايش معي، إن صحّ التعبير، وهم موجودون في العالم بنفس الطريقة التي أوجد بها في العالم، أعني بوصفهم مراكز للاهتمام منها يبنى العالم. ولا يمكن أن يستخدم هؤلاء بوصفهم وسائل وأدوات بل هم فاعلون مثلي تماما، انهم يشكلون العالم.

وكما أن الفلاسفة الوجوديين لا يسعون إلى تقديم «براهين» على وجود

العالم «الخارجي»، فانهم كذلك لا يسعون إلى البرهنة على أن هناك موجودات بشرية أخرى: فمذهب الأنا الوحيدة Solispsism لا يمكن أن يكون مشكلة أمام فلسفة لا تبدأ بالذات المفكرة الخالصة ولا بالفرد المنعزل وإنما تبدأ دائما بوجود عيني هو الوجود-في-العالم، والوجود-مع-الآخرين.

لقد سبق أن وصفنا العلاقة بين الذات البشرية وعالم الحياة اليومية من زاوية الاهتمام Concern أما العلاقة بين إحدى الذوات الموجود وغيرها من الذوات الأخرى فسوف نطلق عليها اسم «الانشغال بالآخر Solicitude». وهذان المصطلحان الخاصان مأخوذان من الترجمة الإنجليزية لكتاب هيدجر «الوجود والزمان Being and time» - وهما يقابلان على التوالي المصطلحين الألمانيين Besorgen و Fursorge. وعلى الرغم من أن المصطلحات المستخدمة ليس لها في ذاتها أهمية، فإن من المهم جدا أن يكون لدينا بضعة ألفاظ نعبر بها عن التفرقة بين نوعين من العلاقة. ومصطلحا «الاهتمام» و «الانشغال بالآخر»، هما كلمتان تحققان هذا الغرض. وعندما نستخدم هذين اللفظين كما لو كانا مصطلحين فنيين (متخصصين)، فإن علينا أن نتذكر أنهما يحملان دائما معناهما المألوف. ولقد سبق أن لاحظنا أن «الاهتمام» يمكن التعبير عنه بطريقة سلبية هي أن نزيح الأشياء (بعيدا عن الطريق) بدلا من أن نستخدمها وبالمثل فإن الانشغال بالآخر لا يتخذ دائما صورة العناية الإيجابية بالآخر، بل انه، للأسف يمكن أن يتبدى أيضا على شكل تجاهل أو حقد. لكنا سوف نظل ندرج أمثال هذه المواقف تحت تلك الفئة الواسعة التي أسميناها «الانشغال بالآخر Solicitude» والتي تستخدم هنا بوصفها فكرة صورية خالصة(3).

وعلى الرغم من أننا صغنا التفرقة المبدئية السالفة الذكر بين نوعي العلاقة بلغة مستمدة من هيدجر، فإن تحليلنا الحالي سوف يقوم على أساس من فلسفة «بوبر» وليس «هيدجر» فقد كان «بوبر» أبرز المفكرين الحديثي العهد في هذه الميدان بغير جدال. هناك كما يخبرنا بوبر Buber صيغتان أساسيتان هما «أنا-أنت»، و «أنا-هو» وهما تعكسان طريقتين أوليتين يمكن أن نرتبط بهما(مع ما سوانا) والتفرقة الأولى التي يسوقها بينهما هي الصيغة الأساسية «أنا-أنت» لا يمكن أن تقال إلا مع الوجود ككل. أما الصيغة الأساسية الأخرى «أنا-هي» فلا يمكن أن تقال مع الوجود ككل،

وإذن، فأمثال هذه الصيغ الأساسية، أكثر من مجرد بطاقات أو عوامل منطقية. فهي ذات قوة وجودية: «عندما تقال الصيغة الأساسية، فان المتكلم يدخل في الصيغة ويتخذ موقفه بداخلها»[4].

ما الذي يعنيه «بوبر» بقوله أن صيغة «أنا-أنت» هي لغة تقال مع الوجود ككل في حين أن صيغة «أنا-هو» لا يمكن أن تقال مع الوجود ككل؟ سوف نصل إلى مفتاح لفهم هذه الفكرة إذا تأملنا من جديد طبيعة الاهتمام-Concern، وهو الموقف الذي نعبر عنه بصيغة «أنا-هو». إن الاهتمام يرتبط بإشباع حاجة جزئية خاصة، وما نهتم به يعتبر وسيلة، والاهتمام جزئي.. Partial، بحيث يظل ما نهتم به خارجا عنا. أما في علاقة «أنا-أنت» فإننا نرتبط تماما بالآخر، ونحن نفعل ذلك بأن ننفتح عليه، فهو ليس «هناك» على نحو خارج عنا، ولا هو وسيلة لإشباع ما يجاوز ذاته.

وهنا لا بد لنا أن نتوقف لنلاحظ أن العلاقتين اللتين أطلقنا عليهما اسم «أنا-أنت» و «أنا-هو»[3*]، والاهتمام والانشغال (رغم أن كل اثنين من هذه المصطلحات ليسا مترادفين بدقة) ليستا متميزتين على نحو مطلق، فكل صيغة منهما يمكن أن تتداخل مع الأخرى، إن جاز التعبير.

والوجه المأساوي في قابلية التحول هذه: هو أن علاقة «أنا-أنت» كثيرا ما تهبط إلى مستوى «أنا-هو» في هذه الحالة نرتبط بشخص آخر، لا في كليته وتفتحه، بل نحيله إلى شيء ووسيلة. ومن الحالات المتطرفة، في هذا الصدد، الرق والبغاء. لكن ذلك يحدث بصفة مستمرة وبطرق خفية لا حصر لها، حيثما يكون هناك استغلال أو تمييز أو تحيز بحيث يعامل الأشخاص معاملة دون معاملة الشخص البشري.

على أن هناك احتمالا آخر هو أن تزدهر علاقة «أنا-هو» فتصبح علاقة «أنا-أنت».«فبوبر» يذهب إلى أن هذا النوع من العلاقة ليس ممكنا فقط بين إنسان وإنسان لكنه ممكن كذلك بين الإنسان والطبيعة، وبين الإنسان وما يصفه على نحو غامض بأنه «موجودات روحية» [5]. فالمرء يمكن أن يرتبط بشجرة بكل أنواع طرق الاهتمام العملية التي تكون فيها الشجرة هدفا للمرء أو حتى وسيلة له. غير أنه يمكن كذلك أن يقوم نوع من العلاقة الشاملة بالشجرة، بحيث تكون هذه: «موجودة أمامي بلحمها ودمها، جسما. وترتبط بي كما أرتبط بها: فالعلاقة بيننا متبادلة». أهذا لون من ألوان

شمول النفس Panpsychism[4*]؟! * إن بوبر لا يذهب إلى هذا الحد «أنا لا ألتقي بنفس Soul للشجرة كما أنني لا أصادف حورية من حوريات الغابة، بل ألتقي بالشجرة ذاتها.»[6].

وكما أن هناك احتمالا لأن تتحول إحدى صور العلاقتين إلى الأخرى،فإننا لا بد أن نعترف كذلك باحتمال وجود حالات وسط. ولقد ذهب «هارفي كوكس Harvey Cox» بحق إلى أن حالات كثيرة تناسبها علاقة: «أنا-أنتم... I-You»[5*]، أكثر من علاقة «أنا-أنت... I-Thou» ففي علاقة «أنا-أنتم» نجد احترام الشخصية والإنسانية المتمثلة في الآخر، لكن العلاقة لا تسعى إلى إقامة لون من الألفة والمودة العميقة المرتبطة عادة بفكرة «أنا-أنت» [7]. وبالطبع لا يقصد «بوبر» أن يقول انه يجب على المرء أن يقيم علاقات شخصية وثيقة، كيفما اتفق، لكن التفرقة التي أوضحتها مصطلحات كوكس هي تفرقة مفيدة بغير شك.

وفي استطاعة المرء كذلك أن يتأمل علاقة «الله بالإنسان» و يتدبر مكانها في تصنيفه للعلاقات. فلقد تحدث بوبر بالفعل عن الله بوصفه «الأنت الأبدي». لكن من الواضح أن العلاقة مع الله ليست هي نفسها تماما كالعلاقة مع «الأنت المتناهي».

ولكن، لنعد إلى توضيح أوسع لطبيعة العلاقات بين الأشخاص على نحو ما فسرها «بوبر» وربما كانت أفضل طريقة لهذا التوضيح هي أن نستعرض بعض المصطلحات الأساسية التي قدمها، وهي المصطلحات التي لن نستخلصها من كتاب «الأنا-والأنت» فحسب، بل سنستخلصها أيضا من الكتابات التي طوّر فيها بوبر نظراته تطويرا أبعد، وعلى نحو أكثر منهجية، لا سيما مجموعة مقالاته التي أطلق عليها اسم «بين إنسان وإنسان Between Man and Man» وآخر كتاب له في الأنتروبولوجيا الفلسفية وهو: «معرفة الإنسان The Knowledge of Man».

والواقع أن استخدام بوبر الخاص لكلمة «الحوار» هو من أبرز السمات المميزة له ؛ فالقول بأن العلاقات بين الأشخاص هي ضرب من الحوار فيه إصرار على الطابع «المتبادل» الذي سبق أن ذكرناه في إحدى الفقرات التي اقتبسناها عن «بوبر» فيما سبق. إن العلاقة الأصيلة مع شخص آخر لا يمكن أن تكون أحادية الجانب One-Sided أو فيها نزوع إلى السيطرة أو

الامتلاك، بل لا بد أن تكون علاقة تتميز بالانفتاح والرغبة في الاستماع والتلقي، وكذلك الرغبة في الحديث والعطاء. وهاهنا مرة أخرى نلاحظ اختلافا أساسيا بين العلاقة مع الشخص، والعلاقة مع الشيء. ولكي يعبر بوبر عن أفكاره في هذه المسائل فإنه يستخدم كلمتين أخريين هما «العلاقة Relation والمسافة Distance» وهو يقصر استخدام كلمة «العلاقة» على العلاقة بين الأشخاص ولقد سبق أن رأينا أن هذه العلاقة أساسية وهي عنصر أصيل في تكوين الوجود البشري. لكن هاهنا لون من الجدل Dialectic فحقيقة العلاقة تقتضي الحقيقة الأولية المساوية لها، وهي المسافة. ودراما العلاقة بين الأشخاص تتمثل إن صحّ التعبير، في التوتر بين العلاقة والمسافة ففي بعض الأحيان ينزلق الآخر إلى المسافة وتضيع العلاقة الأصيلة أو تخفق في أن تحقق وتظهر علاقة «أنا-هي». لكن حتى عندما تتحقق العلاقة فإن قدرا من المسافة لا بد أن يظل باقيا، والواقع أن الناس يسارعون إلى تصور العلاقة بين الأشخاص من خلال فكرة الاتحاد Union غير أن العلاقة الصحيحة لا بد أن تحفظ للآخر آخريته وتفرده، فهي تفسح له مجالا ليكون ذاته، إن صحّ التعبير، وعلى خلاف الهيام الاستحواذي من ناحية، والحب الصوفي من ناحية أخرى نجد أن علاقة الحوار لا تسمح لجانب أن يندمج في الآخر. ويلح بوبر بصفة خاصة على أن علينا أن نحترم الآخر ولا نحاول أن نغيره وفقا لفكرتنا عما ينبغي أن يكون عليه. وهناك فكرة أخرى هي التأكيد Confirmation فأنا أتأكد من خلال الآخر، أعني أنني أصبح حقا ذاتي من خلال علاقتي بالآخر، وهنا نجد إصرارا جديدا على أنه لا يمكن أن يكون هناك «أنا» بدون «أنت».

هذا موجز سريع لما «بين الناس» أعني لمنطقة العلاقات بين الأشخاص كما يصفها «بوبر»،وعلى الرغم من أنه في بعض الأحيان ينتقد هيدجر فإن هناك مع ذلك تشابها ملحوظا بين الأوصاف التي قدمها «بوبر» وما قاله هيدجر عن العلاقة بالآخر في كتابه «الوجود والزمان». وقد سبق أن أشرنا إلى أن التفرقة التي وضعها هيدجر بين «الاهتمام Concern والانشغال بالآخر Solicitudde» تناظر، ولكن بطريقة غير دقيقة، التفرقة التي وضعها بوبر بين «أنا-أنت» و «أنا-هي». غير أن ملاحظات هيدجر بعد ذلك حول هذا الموضوع في كتاب «الوجود والزمان» تسير في اتجاه شبيه بأفكار بوبر،

فهو يعترف بوجود «حالتين متطرفتين» يتجلى فيهما الانشغال بالآخر، في إحدى هاتين الحالتين ترانا نقوم «بقفزة» من أجل الآخر: «هذا اللون من الانشغال بالآخر يتولد عنه ما ينبغي أن يكون موضع اهتمامه الخاص. وعلى هذا النحو يستبعد الآخر من وضعه الخاص، فيخطو إلى الوراء، بحيث يستطيع فيما بعد،عندما يتم تدبير الموضوع. أن يتناوله كشيء منته وفي متناول اليد، أو أن ينفض عبئه عنه تماما»وفي هذا النص نتعرف على النمط المسيطر من أنماط الانشغال بالآخر، ويعتقد هيدجر أنه نمط منتشر تماما ولا سيما في وجودنا اليومي، أما النمط المقابل، من أنماط الانشغال بالآخر، فهو ذلك الذي يتخذ فيه المرء «قفزة إلى الأمام» أي أمام الآخر: «لا لكي يسلبه «العناية» الخاصة به، بل لكي يعيدها إليه بطريقة أصيلة للمرة الأولى.«في هذا النمط من الانشغال بالآخر نجد المرء يعين الآخر ويفتح أمامه إمكانات وجوده:< انه يساعد الآخر على أن يكون شفافا أمام نفسه في حرصه على ذاته His care وعلى أن يتفرغ لها بحرية»[8].

ولكن على الرغم من أن هناك أفكارا موحية جدا في ملاحظات هيدجر، فإنه هو نفسه لم يطوّر تحليل العلاقات بين الأشخاص إلى حد يقترب، ولو من بعيد، من تطوير «بوبر» لها. وبالتالي فإن علينا أن ننتقل إلى جبريل مارسل G. Marcel إذا ما أردنا أن نقف عل دراسة تفصيلية قيّمة من العلاقات بين الأشخاص.

هناك تعبيران يتميز بهما فهم مارسل للعلاقة مع الآخر هما الطواعية أو المرونة Availability والإخلاص أو الأمانة Fidelity والكلمة الإنجليزية Availability هي ترجمة للكلمة الفرنسية Disponibilite، فلا بد أن يكون لدي الاستعداد والرغبة لأن أضع نفسي تحت تصرف الآخر. لكن الحقيقة المحزنة أن الناس، إلى حد بعيد، غير طيعين بعضهم لبعض، والشخص غير الطيع هو شخص منشغل بنفسه وهو لذلك منغلق بالنسبة للآخر. فهو «يمتلك» ذلك الشيء الذي يسميه بوجوده، لهذا السبب تنشأ عدم الطواعية من حرصه على المحافظة على ذاته، غير أن الطريق إلى الوجود البشري الأصيل يكمن في الوجود المنفتح ويمر من خلال الوجود القادر على أن يبذل نفسه، وعلى أن يفعل ذلك بسخاء وحتى بإسراف. ومن الواضح أن في هذه الأفكار أصداء لتعاليم في العهد الجديد.

بفضل هذا اللون من الطواعية يكون الشخص حاضرا Present أمام الآخر، ويشير «الحضور Presence» فيما يقول مارسل إلى شيء مختلف وأكثر شمولا من مجرد واقعة الوجود هنا أو هناك. ولو شئنا الدقة التامة لما قلنا عن أي شيء:«إنه حاضر Present»[9]؛ فالحضور يتوقف على خروج المرء عن ذاته أو تجاوزه لنفسه في اتجاه الآخر.

ومن الطرق الشائعة جدا التي يتجاوز فيها الناس أنفسهم هي أن يقطعوا على أنفسهم مواثيق أو وعود ا، أو عهودا. فهذا فعل بشري يدل على الأصالة. فنحن نواصل باستمرار قطع العهود على أنفسنا فنقول مثلا: «سوف أراك بعد انتهاء الاجتماع» أو «سوف أكتب خطابا غدا».. الخ. وتعتمد الجماعة في بنائها على أساس من الإخلاص والوفاء بالعهود التي قطعناها على أنفسنا، وفكرة الإخلاص هذه ليست بعيدة عن فكرة الولاء Loyalty. ولقد أدرك «مارسل» نفسه التشابه بين أفكاره وأفكار فيلسوف أمريكي من جيل سابق هو جوشيا رويس Josiah Royce[6*]. الذي كان يرى في «الولاء للولاء» أساس الأخلاق، وأساس المجتمع البشري. ولقد رأى مارسل أن هناك سلسلة متصلة الحلقات تجمع بين: الشخص، والتعهد، والجماعة، والحقيقة Reality، وإدخال هذه الأخيرة الحقيقة Reality، في السلسلة يشير إلى أن طريق التعهد والإخلاص يقودنا في النهاية إلى الله.

لقد وجهنا انتباهنا حتى الآن إلى أولئك المفكرين الوجوديين الذين تحمل تعاليمهم عن العلاقة بالآخر طابعا إيجابيا واضحا، وان تفاوتت درجته، لكن للقصة جانب آخر.

إن الآخر عند كيركجور يمكن أن يكون عائقا أمام علاقتي بالله، وهذا هو جوهر نقد «بوبر» لكيركجور، فهو يقتبس من الفيلسوف الدانمركي عبارة يقول فيها: «ينبغي على كل فرد أن يكون ضنينا في تعامله وعلاقته بالآخرين، و ينبغي عليه أساسا، أن لا يجري حديثا إلا بينه وبين الله»، ويفسر «بوبر» هذه الفكرة بأنها تعني: «انه من الضروري عند كيركجور أن يصبح المرء فردا منفردا Single One» حتى تكون له علاقة مع الله. ويكمن وراء ذلك بالطبع حياة كيركجور وتاريخه الخاص، فهو قد فسخ خطوبته مع «ريجينا أولسن Regina Olsen» لاعتقاده أن هذه الخطبة كانت تتناقض مع نداء الله له بوصفه فردا غير عادي.

غير أن تلك بعينها هي النقطة التي نجد «بوبر» عندها يرغب في معارضة كيركجور. وربما شاركه في ذلك مجموعة كبيرة من اللاهوتيين المسيحيين. أنحن حقا نرتبط بالله عن طريق ابتعادنا عن الأشخاص الآخرين، أم أننا نرتبط بالله بالضبط عندما نتحول في اتجاه الآخرين، ونجد «الأنت» الأبدي من خلال «الأنت» المتناهي؟. أنا نفسي لا أعتقد أن هذا الانفصال انفصال مطلق، أو أن الله لا يمكن أن يعرف إلا من خلال العلاقات بين الأشخاص ؛ لكن هناك، بالتأكيد، طريقا مثمرا يؤدي إلى الله من خلال العلاقة بالأشخاص والآخرين وهو طريق يمر بالاندماج (أو الانخراط) في حياة الجماعة البشرية. ولا بد للمرء أن يتشكك كثيرا في أية وجهة من النظر تدافع عن الانفصال عن الأشخاص الآخرين (المتناهين) من أجل علاقة مفترضة بالله. ولكن، لكي نكون منصفين لا بد أن نتذكر أن تعاليمه تنطوي على ما هو أكثر من ذلك بكثير، وأن العلاقة مع الآخر قد نالت تقديرا إيجابيا ووضعت بدقة في كتاب مثل «أعمال المحبة Work Of Love».

ومع سارتر نلتقي بفيلسوف آخر ينال الوجود الفردي عنده، فيما يبدو، وزنا أكبر من الوجود الجماعي. وكلنا يعرف عبارته الشهيرة (أو ذات السمعة السيئة) في مسرحية «لا مفر No Exit» حيث يقول «الجحيم هو الآخرون»،وبمعنى ما نستطيع أن نقول: إن الاستدلال الكامن وراء هذه العبارة مشابه جدا لاستدلال كيركجور: ففي سبيل إقامة علاقة مع الله يحكم على الآخر بأنه عقبة في طريقنا إليه (إلى الله) وان كان ذلك، بالطبع، يفهم فهما مختلفا تماما عن الطريقة التي فهمها بها كيركجور، إذ ليس لله عند سارتر وجود مستقل، ولكنه قد يطلق على الهدف الذي يريد كل موجود بشري تحقيقه، أعني أن الموجود المتناهي هو ذاته الرغبة في الألوهية، لكن وجود عدد كبير من الموجودات البشرية في العالم يحبط تحقيق هذه الرغبة، فنحن لا نستطيع جميعا أن نصبح آلهة. ومن هنا نرى في الآخر، قبل كل شيء، عقبة تحول دون تحقق وجودنا البشري.

وسوف تتاح لنا الفرصة، فيما بعد، لأن نقول المزيد عن تحليل سارتر العميق للعلاقات بين الأشخاص عندما نسأل عن دور الجسم في هذه العلاقات، وعندما نتساءل بصفة خاصة، عن ظاهرة النزوع الجنسي. أما الآن فعلينا أن نحاول أن نكون منصفين معه مثلما حاولنا أن نكون مع

كيركجور، فمن الجائز أن الآخر يمثل أساسا عقبة أمام تحقيق ذات المرء، لكن الرغبة في أن يكون المرء إلها هي، على أية حال، رغبة ممتنعة، وغير معقولة، ولا معنى لها. والواقع أن سارتر-عمليا-يوافق بدوره على ضرورة الالتزام والاهتمام بصالح الآخر وسعادته.

لقد تبين لنا في هذا القسم التوتر العميق القائم بين الفلاسفة الوجوديين، وربما عند الفيلسوف الواحد في بعض الأحيان، إذ يتمزقون بين قطبي الوجود: الوجود الفردي من ناحية، والوجود الجماعي من ناحية أخرى. ولقد قلنا أن النظرة الأكثر عمقا موجودة عند أولئك الفلاسفة الذين يذهبون إلى القول بأن «الوجود-مع الآخرين» هو عنصر أكثر تأصلا في نسيج الوجود البشري من وجود المرء من أجل ذاته. لكنا لن نستطيع سوى في مرحلة لاحقة من بحثنا هذا أن نجد مبررا لبعض الاتجاهات الوجودية التي مالت في اتجاه المذهب الفردي Individualism بوصفه لونا من الاحتجاج على النزعة الجماعية المتسلطة وعلى الوجود الزائف مع الآخرين.

3- الجسد والآخر، مع إشارة خاصة، إلى النزوع الجنسي.

سبق أن رأينا أن الموجود البشري يوجد في العالم لأن له جسدا، ولأنه جسد. وقل مثل ذلك في وجوده مع الآخرين الذي لا يكون ممكنا إلا من خلال انه جسد، وأنه يمتلك جسدا. فأنا أعي الآخر وأدركه لأنني: ألمسه وأراه، وأسمعه من خلال أعضاء الحس عندي. كما أنني أتصل به من خلال وسيط اللغة، غير أن اللغة لا تكون ممكنة إلا بواسطة تلك الأعضاء القادرة على أحداث أصوات الكلام أو تلك التي تستقبل مثل هذه الأصوات. والحق أننا نسمع في بعض الأحيان أخبارا عن ظاهرة التخاطر Telepathy[7*] ونقل الأفكار Thought-Transfernce[8*] حيث يتم الاتصال، في الظاهر، بعيدا عن وسائل الكلام والكتابة المألوفة. لكن حتى لو سلمنا بحدوث مثل هذه الظواهر فسوف يتضح، على الأرجح، أنها تعتمد على الجسد بطريقة أو بأخرى. وعلى أية حال فان أمثال هذه الظواهر استثنائية بدرجة كبيرة، فجميع الاتصالات العادية بين الأشخاص، سواء أكانت اتصالات عن طريق الكلام أو النظرات أو الإيماءات، أو الاحتكاك البدني أو بأية طريقة أخرى، عندما يكون هؤلاء الأشخاص حاضرين جميعا-أو كانت اتصالات عن طريق الكتابة،

أو الهاتف، أو الراديو أو بأية وسيلة أخرى عندما يتم الاتصال عن بعد- أقول إن جميع الاتصالات من هذا القبيل تتوقف على أجسام القائمين بها، ومن ثم فالوجود-مع-الآخرين يفترض وجود الجسم البشري.

والواقع أننا نجد لدى سارتر، من بين الفلاسفة الوجوديين، بعضا من أفضل وأدق التحليلات لدور الجسم في العلاقات بين الأشخاص،[10] على حين أن بعض الوجوديين الآخرين، ومنهم هيدجر، يندر أن يذكروا الجسد، ولا بد أن يعد ذلك إغفالا مؤسفا، أو حتى نوعا من إنكار الجسد Docetism[*9] ومن ثم فسوف نبدأ بأن نجعل من سارتر مرشدا لنا. لكن مادام سارتر يرى أن العلاقات الجسمية بين الأشخاص هي في ذاتها عبارة عن إحباط ذاتي- وتلك نتيجة لا بد أن تترتب على وجهة نظره التي تقول إن كل موجود بشري يرغب في أن يكون إلها، ومن ثم فان الآخر، يصبح منذ البداية عقبة-فإننا سوف نحاول تقديم تفسير إيجابي أكثر لهذا الموضوع لا سيما عند مناقشتنا للنشاط الجنسي الذي هو الأكثر عمقا والأشد قوة من بين سائر أنواع العلاقات التي يرتبط بها الجسد مع الآخرين.

لقد سبق أن سقنا كلمة حول الطرق التي يرتبط بها الموجود البشري بجسمه، وأما فيما يتعلق بالآخر فان هناك احتمالين ممكنين: إما أن يكون جسدا بالنسبة لي بحيث يكون موضوعا للرؤية واللمس.. الخ أو أن أصبح جسدا بالنسبة له وأشعر بنفسي موضوعا له.

ولقد ذكر سارتر ملاحظتين دقيقتين حول الطريقة التي أدرك بها جسد الآخر: الملاحظة الأولى هي أن جسد الآخر يدرك من خلال موقف كلي Total فالحجرة، مثلا، التي تحتوي على مقاعد، وأجهزة إضاءة، ولوازم أخرى كثيرة قد جهزت من زاوية الوجود الجسدي، وهكذا ينظر إلى الجسد من حيث علاقته بالعالم، لا على أنه مجرد بند من بنود هذا العالم بل على أنه مستخدم للعالم، أما الملاحظة الثانية فهي أننا ندرك جسد الآخر ككل، فنحن لا نقول: «يده صعدت إلى أعلى» وإنما نقول: «لقد رفع يده»، وذلك لأننا لا نرى حركة يده منفصلة أو معزولة عنه. إننا نقول «إن زيدا هو الذي رفع يده»، ولهذه الأسباب يذهب سارتر إلى أن: «إدراكي لجسد الآخر يختلف اختلافا جذريا عن إدراكي للأشياء»[11].

إن جسد الآخر ليس شيئا، انه هو ذلك الشخص الآخر، «فجسم زيد لا

يمكن على الإطلاق أن يتميز عن زيد نفسه بالنسبة لي». وإذا ما فهمنا ذلك فإننا نفهم أن جسمي هو موضوع بالنسبة للشخص الآخر، تماما مثلما أن جسمه هو موضوع بالنسبة لي، وهو عندما ينظر إلي فإنني أدرك نفسي كموضوع لرؤياه: «فجسمي يوجد لا بوصفه وجهة نظر أكونها فحسب، بل أيضا بوصفه وجهة نظر،(*11) تستدعي بالفعل وجهات نظر أخرى لا أستطيع على الإطلاق أن أتخذها. إن جسمي يفلت مني من جميع الجوانب»(12). ومن هنا فإنني أصبح مغتربا عن جسمي بمعنى ما. وهذا ما نعبر عنه في حالات وجدانية كثيرة: كالخجل والحياء، والارتباك. ذلك لأنني أصبح على وعي بجسمي لا على نحو ما يكون بالنسبة إلي بل على نحو ما يكون بالنسبة إلى الآخر.

فكيف يمكن أن تحل العلاقة مع الآخر بحيث يفلت المرء من أن يكون موضوعا لهذا الآخر؟! لا يدهشنا هنا أن نجد سارتر يلجأ إلى استخدام لغة النشاط الجنسي وهو يدرس الاحتمالات المختلفة، لأن هذه اللغة مناسبة هنا بشكل خاص. لكن ينبغي علينا أن نكون على وعي بأن «النشاط الجنسي Sexuality»، عند سارتر يحمل معنى واسعا بحيث تدخل فيه أشكال جنسية مثل الماسوشية Masochism(*12) والسادية Sadism(*13) وهي ألوان من العلاقات لا تدخل ضمن العلاقات الجنسية بالمعنى الضيق لهذه الكلمة.

ويبرز سارتر في استكشافه لهذه العلاقات ما يفترض أنه طابع متناقض ومحبط لا مهرب منه في العلاقة الجنسية وفي العلاقة بين الأشخاص. فأنا أحاول أن أهرب، من خلال الحب، من أن أكون موضوعا للآخر، والحب يفهم في هذا السياق على أنه «حب استحواذي.. Possessive Love» انه الرغبة في تمثل الآخر لنفسي، ولكي يحدث ذلك فلا بد للآخر أن يحبني، ولكي أجعل الآخر يحبني فلا بد أن أصبح موضوعا يثير هذا الحب، وبالتالي تصبح العلاقة مبهمة ومحبطة بشكل لا حد له، وتتذبذب بين الحب والكراهية، بين الرغبة في أن أمتلك، والرغبة في أن أمتلك، بل قد يصل الأمر إلى حد الرغبة في أن أصبح جسدا، مجرد جسد، يجمع طابع الوجود لذاته en-soi (طابع الشيء المادي) وعلى أية حال فان أي إشباع جزئي يتم اكتسابه في العملية الجنسية يتبدد ببلوغ هذه العملية قمة اكتمالها.

ورغم أننا لا ننكر على الإطلاق أن هناك كثيرا من الإستبصارات النافذة في معالجة سارتر للنزوع الجنسي، فإنني أعتقد أنه ربما كان من الإنصاف القول بأن المرء يمكن أن يقدم تفسيرا أكثر إيجابية للنزوع الجنسي، فطابع الوجد أو النشوة Ecstatic الذي يتصف به الفعل الجنسي يشير إلى الدور الوجودي الرئيسي الذي يقوم به الجسد في الجنس، لأن الوجد Ecstasis بمعنى الانجذاب إلى الآخر هو الوجود البشري Existence الذي يعني الخروج عن الذات وتجاوزها إلى الآخر، فالفرد في العلاقة الجنسية يخرج عن ذاته إلى الآخر ليكون وحدة الوجود-مع-الآخر. وليس الفعل الجنسي وجدا ونشوة فحسب، بل هو أيضا فعل كلي... Total. ولقد ذهب آرثر جبسون Arthur Gibson في مناقشته «لهنري ميللر Henry Miller» إلى القول بأن: «السر الغامض في الجنس هو نفسه السر الغامض في الاتصال الكلي بين موجودين مخلوقين»[13]، وهكذا فان الجنس هو محاولة لمشاركة كلية في الوجود، وإذا كان «برديابييف Bardyaev» على حق (وأنا اعتقد أنه كذلك) في إصراره على أن النشاط الجنسي عند الإنسان ليس مجرد وظيفة بيولوجية وإنما له بعد أنطولوجي لا مهرب منه فعندئذ لا يمكن النظر إلى الفعل الجنسي-حتى ما يسمى بالأفعال الجنسية العابرة-على أنه مجرد مسألة هامشية بالنسبة للوجود البشري، بل لا بد أن يؤثر هذا الفعل على الأشخاص المشاركين فيه تأثيرا عميقا بحق، لان هذه الأفعال بدورها تعبير عن شيء من كلية الوجود-مع-الآخرين، حتى لو كان التعبير يتم بطريقة سيئة.

وهنا يحق لنا أن نتذكر أن الأساس الذي أقام عليه بوبر تفرقته بين: «أنا-أنت»، و «أنا-هي». هو بعينه الاختلاف القائم بين شيء ينبع من الذات البشرية ككل، وشيء لا ينبع من هذه الذات بأسرها. ولا شك أن هناك لونا من الاستغلال الجنسي ينظر فيه المستغل إلى الآخر على أنه مجرد «شيء... It» رغم أن رأيي الخاص الذي ذكرته من قبل، هو أن تكوننا ذاته ربما كان يحتم أن يؤثر فينا الفعل الجنسي[13*] تأثيرا كليا، حتى لو لم يكن على وعي بذلك. لكن إذا كان من خصائص علاقة: «أنا-أنت» أن تشمل الشخص ككل، فان الفعل الجنسي هو، بمعنى ما، نموذج لمثل هذه العلاقة: انه انجذاب كلي، واتصال شامل، وتبادل شامل.

وعندما نضع الفعل الجنسي داخل سياق علاقة «أنا-أنت» نستطيع

أيضا أن نرد على شكوى سارتر من أن اكتمال الفعل يحبط اندفاعه نحو الوحدة مع الآخر، فخطأ سارتر في هذه النقطة واضح، لأنه ينظر إلى الفعل الجنسي منعزلا كما لو كان شيئا مكتملا بذاته، مع أن الفعل (وربما كان من الأفضل أن تقول سلسلة كاملة من هذه الأفعال) يحدث في سياق علاقة بين شخصين وهذه العلاقة أوسع وأغنى بكثير جدا من الفعل الجنسي نفسه، وان كان هذا الفعل يكثف هذه العلاقة بين الحين والحين ويثريها. والوجد المنتشي في الجنس، الذي يصبح فيه الشخصان، حسب تعبير الكتاب المقدس، «جسدا واحدا» هو جزء من وجد دائم أوسع نطاقا بكثير يتغلغل فيه وجود كل من الشخصين في الآخر، بطرق لا حصر لها في «اتصال كلي». ولقد أصبح من الممكن في أيامنا الراهنة، نتيجة لتطور وسائل منع الحمل، فصل الفعل الجنسي عن الإنجاب. وبمقدار ما يحرر ذلك الأفراد بالنسبة للعلاقة الجنسية، وهو أمر طيب في حد ذاته، داخل سياق أوسع من علاقة «أنا-أنت» (الزواج) ينبغي الترحيب بمنع الحمل إلى الحد الذي يستطيع معه إثراء العلاقات البشرية. ولكن على الرغم من الدور الأساسي للجنس بوصفه الطريقة التي يجاوز بها الموجود ذاته عن طريق الجسم لكي يكون مع الآخر فإننا نجد هنا خطر ظهور أنانية مزدوجة... egoisme à deux. فمنع الحمل، مثله مثل معظم المكتشفات الأخرى، مزدوج الدلالة من الناحية الأخلاقية. فهو يمكن أن يثري العلاقات بين الأشخاص، داخل سياق من المسؤولية، لكنه كذلك يمكن أن يوقف المجتمع عند مرحلة الوجود-مع-الآخر قبل أن يصل المرء إلى مرحلة الوجود-مع الآخرين، إن الرابطة بين النشاط الجنسي والنشاط الإبداعي لا يمكن أن تنفصم. وإذا كان النشاط الجسمي هو الأساس الجسمي لأبسط أنواع الجماعة (الاتحاد الجنسي أو الزواج) فانه كذلك الفعل الذي يملك إمكانية تأسيس النظام التالي للجماعة، وهو الأسرة.

لقد حاولنا في هذا القسم أن نصف الدور الأساسي الذي يلعبه الجسد في العلاقة بين الأشخاص، وعلى الرغم من أننا قد ركّزنا الانتباه على الجنس لما له من مكانة خاصة بين العلاقات الجسدية، فان هناك بالطبع طرقا أخرى للارتباط البدني، ومع ذلك فان هذه الطرق الأخرى كثيرا ما يمكن تفسيرها بناء على نموذج جنسي. والأمر الذي يتضح حتى من خلال

بحث موجز لهذه الموضوعات هو تنوع أساليب العلاقة وغموضها. والجنس نفسه، بتنوعاته وانحرافاته التي لا حد لها، يعطينا مؤشرا لمدى اتساع العلاقات الممكنة. وقد تصل هذه العلاقة، في حالتها القصوى، إلى حد مهاجمة المرء للآخر وسعيه إلى تدمير جسده لكي يتخلص منه، لكن حتى لو اتخذنا هذا الموقف السلبي تجاه الآخر لوجدنا أنه برهان على حتمية الوجود الجسمي مع الآخرين بطريقة أو بأخرى.

4- الوجود مع الآخرين حين يكون أصيلا وزائفا.

لقد خصصنا معظم هذه الفصل لتأكيد حتمية الوجود مع الآخرين، فليس هناك إنسان يشكّل جزيرة منعزلة، وهذا واضح من التحليل الوجودي. ولكننا التقينا كذلك بوجهة النظر المقابلة، كما تتمثل في المذهب الفردي الذي يبدو مميزا لمجموعة كبيرة من الفلاسفة الوجوديين. فكيف يمكن أن نوفق بين الحقيقة التي كشف عنها التحليل الوجودي، والتي توضح أساسا الطابع الجماعي للوجود البشري والحقيقة المساوية لها في الوضوح والتي تقول إن الفلاسفة الوجوديين هم في معظم الحالات فرديون ؟!

الحق أنه ليس من الصعب أن نبين كيف ينشأ هذه التناقض الظاهر، فجميع الوجوديين تقريبا، حتى أولئك الذين يولون أكبر قدر من الأهمية لأفكار «الأنا-أنت» و «الوجود مع الآخرين»، يتفقون على أن العلاقات الاجتماعية البشرية على نحو ما نجدها عادة، مشوّهة إلى حد مؤسف. فالوجود اليومي بين الآخرين هو وجود زائف أعني أنه لا يتضمن حقيقة الذوات التي تشارك فيه، ولا ينبع من هذه الذوات ككل، والطريقة التي يتجمع بها الناس عادة لا تستحق اسم الجماعة، بل إن ما نجده إنما هو تشويه وعلاقة مشوهة، وفي ضوء هذه التجربة التي خبرها الوجوديون علينا أن نفهم نقدهم للمجتمع، ودعوتهم الفرد للخروج من الحشد لكي يحمل على كاهله عبء وجوده.

لقد وضع كيركجور أبو الوجودية الحديثة النموذج الذي سيتكرر كثيرا فيما بعد، فهو لم يلق بالا إلى «الحشد» و «الجمهور»، وهو في الحق لم يجد تعاطفا من هذا الجمهور طوال حياته. وهكذا يقول «إن الحشد، في مفهومه ذاته، هو الباطل Untruth. وذلك بسبب أنه يحيل الفرد تماما إلى شخص

غير مسؤول لا يتوب ولا يندم، أو على أقل تقدير يضعف إحساسه بالمسؤولية بأن يحيله إلى مجرد كسر(أو جزء ضئيل من كلّ)...»[14]. وعلى الرغم من أن التوبة أو المسؤولية لا تقبل القسمة ولا القياس الكمي، فان هذه هي طريقة معالجتها عند الحشد، وهذا يعني في الحقيقة استبعادها، والواقع أن الجماعة تسيطر على الفرد بطريقة مرعبة. «إن الناس لو سمحوا لأنفسهم بالاندماج فيما يسميه أرسطو بالدهماء Multitude، وهو وصف مميز للحيوانات، فان هذا التجريد (بدلا من أن ينظر إليه على أنه أدنى من العدم، وهو بالفعل كذلك، وأدنى من أحط فرد) سينظر إليه عندئذ على أنه شيء ما، ولن ينقضي وقت طويل حتى يصبح هذا التجريد إلها»[15]. وربما كان كيركجور يقصد هنا بعضا من فلاسفة القرن التاسع عشر المتطرفين الذين ذهبوا إلى أن كلمة «الرب» ليست سوى اسم أسطوري للمجتمع[*14]. ولكن، بغض النظر عن ذلك، فانه كان يحتج على تلك السلطات المطلقة التي سرعان ما يكتسبها المجتمع على الفرد، كما أن تحذيره من أن «الحشد» يمكن أن يتحول إلى اله قد ظهرت نتيجته بعد ذلك بقرن واحد عندما ألّهت النازية الدولة. ولكن لا بد لنا من أن نلاحظ هنا أن التأثيرات العميقة للنزعة الجماعية والمؤسسات الخانقة، كانت تتمثل لكيركجور خلال حياته في الكنيسة المسيحية، وفي وضع المسيحية كما كانت قائمة عندئذ، إذ أنها أصبحت مقطوعة الصلة تماما بديانة العهد الجديد:

«لا بد أن نقول، وعلى أصرح نحو ممكن، أن ما يسمى باسم العالم المسيحي (الذي يكون فيه الناس جميعا مسيحيين من نوع خاص بحيث يكون هناك بالضبط من المسيحيين بقدر ما يوجد من البشر) لا بد أن نقول إن تلك المسيحية ليست فقط طبعة سيئة للمسيحية، لكنها مليئة بالأخطاء المطبعية التي تشوه المعنى، وبألوان من الحذف والإضافات التي لا معنى لها، بل أنها تسمي نفسها، بوقاحة باسم المسيحية»[16].

وإذا كان كيركجور قد استخدم لفظا فيه ازدراء، هو «الحشد Crowd»، فان نيتشه قد أطلق على هذه الحقيقة نفسها اسما أقل مجاملة هو «القطيع <Herd فقد ابتكر القطيع «نسق القيم التي يسيطر بها على حياة الجنس البشري» ولقد اعتقد نيتشه بدوره أن القطيع قد استأثر بالصفات المميزة للرب: «الآن، وبعد أن سلمنا بانتهاء الإيمان بالإله، فان السؤال الذي يطرح

نفسه هو: من الذي يتكلم ؟ وجوابي عن هذا السؤال، وهو جواب أستمده من البيولوجيا وليس من الميتافيزيقا-هو: أن غريزة القطيع هي التي تتكلم. أعني هي التي ترغب في أن تسود ومن ثم تراها تقول «ينبغي عليك !» وهي لا تسمح للفرد بأن يوجد إلا كجزء من كل، ولصالح الكل»[17]. وأبرز ما يميز القطيع عند نيتشه هو «الوسطية» أو «القدرات المتوسطة» فهو لا يستطيع أن يتحمل شيئا عظيما، أو شيئا استثنائيا، أنه يسطّح كل شيء ويجعله مستويا ليصبح مألوفا لا ضرر منه.

ولا شك أن هناك أصداء من نيتشه في وصف هيدجر لما يسميه «هم They» (ويعني بها الناس بصفة عامة وبغير تحديد) وهي القوة الغفل التي لا سمة لها والتي تسيطر علينا جميعا. ولقد اختار هيدجر مصطلح «هم»[18] بعناية لأن هذه الكلمة شائعة على ألسنتنا دائما: «فهم سيرسلون رجلا إلى القمر هذه العام»، «وهم لا يخوضون قط في القضايا الحقيقية». وكلمة «هم» يمكن أن تعني كل شخص أو أي شخص أو لا أحد ! أن كلمة «هم» تعني الآخرين، لكنهم آخرون غير محددين، وان كانوا مع ذلك يسيطرون على حياتنا.

وسوف يكون من التكرار المعاد أن نقتبس نصوصا من «هيدجر» تشرح مصطلح «هم They» بالتفصيل إذ أنه يقول تقريبا نفس الأفكار التي قال بها كيركجور ونيتشه فال «هم» يستبعد الاختيار، ويزيل عبء المسؤولية عن الفرد، ويسطح كل شيء ويهبط به إلى مستوى الوسطية ويحدد معايير الذوق والأخلاق. غير أن هيدجر يقدم لنا بالفعل فكرة جديدة حول علاقة الفرد في حياته اليومية بال «هم They»: فكل شخص هو الآخر، ولا أحد يكون هو نفسه. وهو يوسع هذه الفكرة بإتقان بقوله: إن الذات الخاصة بالوجود اليومي المتعين Dasein هي «ذات-هم They-Self» التي يميزها عن الذات الأصلية-أي من الذات التي أمسكت زمامها بطريقتها الخاصة وعندما يصبح الوجود المتعين ذاتا مرتبطة بـ«هم» يتبدد في الآخرين «هم»، ولا بد له من أن يجد ذاته أولا [19]. وهذا يتضمن بالتأكيد تداخلا حتميا بين الفرد والآخرين، لكنها علاقة تحرم الفرد من ذاته الحقيقية وتجعله خاضعا تماما لسيطرة الآخرين، ومع ذلك فانه هو نفسه يساهم، بطريقة تنطوي على مفارقة، في ضمان هذه السيطرة لقوة «هم» غير الشخصية.

ويستخدم كارل يسبرز تعبير وجود-الجميع. mass-existence أو «الجمع mass» للدلالة على سيطرة الدهماء غير المفكرين على الحياة وعلى المعايير. ويرى أن مثل هذا الخطر قد انتشر بدرجة شديدة، في ظروف المعيشة المجاورة للمدينة الصناعية والحضرية وهو يعرضها على وجه الخصوص في كتابه: «الإنسان في العصر الحديث Man in the Modern Age».

وحتى مارتن بوبر على الرغم من أنه أكدّ أهمية الجانب الإيجابي في العلاقات بين الأشخاص، كان واعيا تماما للوجه الآخر من العملة. وحتى إن ظل بعيدا تماما عن المذهب الفردي فان صيغة العلاقة: «أنا-أنت» مهددة باستمرار بخطر الانزلاق إلى صيغة العلاقة «أنا-هي» فالعلاقة الحقة بين الأشخاص هي زهرة نادرة، سرعان ما تذبل.

ولكن، ما المعيار الذي يميز به المرء بين الوجود الأصيل والوجود الزائف في حالة الوجود مع الآخرين ؟ الوجود الأصيل مع الآخرين هو بالضبط ذلك اللون من العلاقة بالآخر الذي يعمل على تأكيد الوجود البشري بكل ما في هذه الكلمة من معنى، أي أنه يجعل ما هو بشري يبرز على أنه كذلك عن طريق الحرية والمسؤولية. أما الوجود الزائف مع الآخرين فهو يطمس الجوانب البشرية والشخصية الأصيلة، وكلما كانت العلاقة مع الآخرين تنطوي على ضياع الجانب الشخصي والإنساني، دلّ ذلك على أنها وجود زائف. وعلى ذلك فنحن نجد هنا مفارقة Paradox فالوجود الفردي الخالص غير ممكن ويصعب أن نسميه بالوجود البشري، ومع ذلك فنحن نقول عن الوجود مع الآخرين إنه يكون أصيلا «بمقدار ما يترك الأفراد أحرارا لكي يبرزوا ما في شخصياتهم من تفرد. فالجماعة الحقة هي التي تسمح بتنوع حقيقي».

إن الوجود الزائف مع الآخرين هو ذلك الوجود الذي يفرض على الناس التجانس Uniformity ربما باسم فهم خاطئ لمبدأ المساواة Egalitarianism(15*)، بحيث يطمس أي نوع من الامتياز بينهم. ولقد وصف النقد الوجودي للوجود الجمعي-mass-existence في بعض الأحيان بأنه يعبر عن «تحيز أرستقراطي، ولا شك أن هناك مثل هذه الميول عند بعض الكتّاب الوجوديين، لكني أعتقد أن الجمهور لا يطيق الضعف كما أنه لا يطيق القوة، ولا يطيق الدونية inferiority بمقدار مالا يتحمل التفوق Superiority وهذا ما أدركه

نيتشه بوضوح كاف: «في رأيي أن القطيع يسعى إلى الإبقاء على نوع واحد من البشر وتدعيمه، وهو بذلك يدافع عن نفسه من جانبين: فهو يدافع عن نفسه من ناحية ضد أولئك الذين انحطوا من بين صفوفه (كالمجرمين... الخ)، وضد أولئك الذين ارتفعوا فوق مستواه الراكد»[20].

فما لا يستطيع الوجود الجمعي الزائف مع الآخرين أن يتحمله هو: الاختلاف أعني أي شيء يبعد عن المعيار المقبول. ومن هنا يكون من الخطأ الظن بأنه يهدف فقط إلى الحط من المستوى الممتاز إنه نفس الموقف الوجودي الكامن وراء التعصب ضد الشخص المختلف في اللون أو الجنس: فإذا كان الشخص مختلفا: «فهو مختلف وهو ليس واحدا منا على نحو ما نقول عادة في تعبيراتنا الشعبية ذات الدلالة البالغة». وحتى الأشخاص المعوقين رغم كل ما يقال من أحاديث الشفقة عن ظروفهم الخاصة كثيرا ما يكونون ضحايا التمييز، لأنهم لا يتلاءمون مع المعيار القائم ولا يشبهون «غيرهم» من الناس. ومادام النقد الوجودي «للجمهور» ينظر إليه عادة في إطار أن الجمهور يعمل على الحط من مستوى الأشخاص «الاستثنائيين» الذين يرتفعون فوق أواسط الناس، فمن المهم أن تتذكر أن الدافع الجمعي تجاه التجانس Uniformity وليس فيه بالمثل مكان لأولئك التعساء الذين يكونون دون المستوى العادي أو المتوسط.

ولا أشك أن قدرا كبيرا مما يسمى بالروح الجماعية، على مستوى العلاقات اليومية بين الأشخاص، ينتمي إلى النوع الزائف. انه ببساطة ما يسمى: بالجمهور، أو القطيع، أو الجموع أو الـ «هم» They أو ما شئت من أسماء. انه الضغط في سبيل التجانس، وهو أمر قد زاد زيادة هائلة في العصور الحديثة عن طريق وسائل الاتصال الجماهيرية والإنتاج بالجملة الذي أغرق المجتمعات الاستهلاكية. وفي ضوء هذه الخلفية ينبغي أن تفهم فردية الوجوديين، إذ لا سبيل إلى بناء جماعة أصيلة إلا بكسر طوق هذا الوجود المشوه مع الآخرين. وفي استطاعة المرء أن يشبه ذلك بمرحلة «القوة السوداء» في صراع الزنوج الأمريكيين للحصول على حق المواطنة الكامل. فينبغي أن تتحطم علاقة الاضطهاد ويظهر الإحساس بالاستقلال والشعور بالكرامة قبل أن يصبح من الممكن قياسا أية علاقة إيجابية أصيلة.

وحتى في مثل هذه الحالة فسوف يظل هناك انقسام أساسي في الرأي،

فيما يبدو بين نوعين من الوجودية حول مشكلة الوجود مع الآخرين، فأحد هذين النوعين يذهب إلى أن قيام الفرد بفسخ علاقته بالمجتمع الزائف يمثل الخطوة الأولى في سبيل التحرر الذي يتيح له تكوين علاقات حقيقية أصيلة مع الآخرين. أما النوع الثاني فيرى أن جميع المحاولات التي تبذل للوصول إلى وجود أصيل مع الآخرين هي محاولات محكوم عليها بالفشل، ويبدو أن هذه الوجهة الثانية من النظر هي التي اعتنقها سارترSartre، على الأقل في الفترة التي كتب فيها :«الوجود والعدم»، غير أن غموض العلاقات البشرية والتباسها، وميل أحد الأدوار إلى الانتقال للاتجاه المضاد، ينبغي ألا يجعلنا ننتهي إلى نتائج متشائمة. والواقع أن دراسة «سارتر» للعلاقة الجنسية قريبة الشبه جدا من تحليل هيجل الدقيق العميق للعلاقة بين السيد والعبد [21]. غير أن ما ينبغي علينا أن نتذكره هو أن هذه العلاقة الخاصة لم تكن على الإطلاق الكلمة الأخيرة في جدل الروح.

فإذا كان يبدو أن الوجوديين يتجهون إلى إظهار العلاقات بين الأشخاص على أنها تظل في العادة على المستوى الزائف وغير الأصيل، وإذا كان يبدو أنهم يحبذون المذهب الفردي بوصفه تمرّدا على هذا الزيف، فان هذه ليست على الإطلاق الكلمة الأخيرة في هذا التحليل. ومع ذلك ينبغي الاعتراف بأن معظم هؤلاء الفلاسفة لم يحددوا شكل الوجود الأصيل مع الآخرين بطريقة واضحة المعالم.

٦ المعرفة والفهم

١ - الوجودية ونظرية المعرفة

ترتبط مشكلة المعرفة (الأبستمولوجيا Epistemology) بمشكلة الوجود (الأنطولوجيا Ontology) برباط لا ينفصم، فكل ادعاء بالمعرفة لا بد أن يتضمن فيما يبدو، تقريرا عما هو موجود وغير موجود، في حين أن أي تقرير عن الواقع هو كذلك ادعاء بالمعرفة، و يصعب بسبب هذه العلاقة المتبادلة أن نعرف إن كان هناك أي معنى لقولنا إن نظرية المعرفة (الأبستمولوجيا) سابقة على نظرية الوجود (الأنطولوجيا) أو أن نظرية الوجود هي التي تسبق نظرية المعرفة.

ومع ذلك فقد جرت العادة في تاريخ الفلسفة على القول بأن إحدى هاتين المشكلتين سبقت الأخرى: ففي العصور الحديثة كان السبق من نصيب مشكلة المعرفة حيث أعطى ديكارت في الجانب العقلاني ولوك في الجانب التجريبي، دفعة قوية للبحث الفلسفي في أسس المعرفة والفهم البشريين. كما أن كانط، قبل أي شيء، بحث شروط معرفتنا، وحدودها ومدى صحتها بطريقة أثّرت في كل فلسفة جاءت بعده، فما الذي نستطيع أن نعرفه عن يقين.. ؟ لقد كان ذلك سؤالا أساسيا،

ولم يكن من حق المرء(حسبما ساد الاعتقاد لدى الكثيرين) أن يطرح أسئلة أخرى عن الواقع قبل أن يجيب عليه.

غير أن ظهور الوجودية قد عكس هذا الترتيب المألوف، وبدأ. الارتياب في شرعية سيادة نظرية المعرفة التي استمرت فترة طويلة. فالوجود البشري هو نقطة البداية المعترف بها عند الفلسفة الوجودية، وان كان علينا أن نلاحظ أن ذلك لا يعني فكرة الوجود البشري، بل الوجود العيني ذاته الذي نتصل به اتصالا مباشرا بوصفنا موجودات بشرية. وما دامت هذه الفلسفة تبدأ من الواقع (وهو الوجود البشري) فإن مشكلة المعرفة لا تنشأ إلا بعد ذلك وتكون تابعة لمشكلة الوجود، وعلى حد تعبير هيدجر «المعرفة لون من الوجود ينتمي إلى الوجود-في-العالم»[1].

وهو يستطرد في الحال، ليتساءل عما إذا لم تكن هذه العبارة قد ألغت مشكلة المعرفة، ويبدو واضحا أنها قد فعلت ذلك بمعنى من المعاني. فالواقع أن الوجوديين لا يضيعون وقتا طويلا في مناقشة مشكلة المعرفة في صورتها التقليدية، ولا يرجع ذلك، كما ظن البعض فيما يبدو، إلى أن الوجوديين جميعا يرفضون النزعة العقلية.. anti-intellectualists وأنهم مخلوقات عاطفية تهتم بالوجدان والاندفاع، ومن ثم لا تبالي بالمعرفة أو الفهم الدقيق أو الحقيقة. فلم يكن الوجوديون قط على هذا النحو من الإهمال ونفاذ الصبر بالنسبة للمشكلة الأبستمولوجية (المعرفية)، بل إن نفاذ صبرهم يرجع إلى اقتناعهم بأن الطريقة المألوفة في تناول مشكلة المعرفة هي طريقة خاطئة، تثير مشكلة مزيفة.

ويكمن الخطأ في أن يبدأ المرء بكيانين يفترض أنهما منفصلان تماما ثم يقوم بمحاولة الجمع بينهما بعد ذلك، فإذا ما بدأ المرء من الذات المفكرة Res Cogitans والكون المادي Res Extensa فكيف يمكن للذات البشرية أن تخرج من ذاتيتها بحيث تستطيع أن تعرف العالم ؟ ولا شك أن أول خطوة خطاها ديكارت في استدلاله، قد نظر إليها، عادة، على أنها أقوى الحجج في الفلسفة، وهي قوله: «أنا أفكر، إذن، أنا موجود Cogito,Ergo,Sum»، فارتيابي وشكي العميق هو نفسه ضرب من التفكير يبرهن على وجودي. غير أن الفيلسوف الوجودي ينتقد هذه الحجة الكلاسيكية ويصفها بأنها مجردة، فأنا لست أساسا ذاتا مفكرة، ولكني أولا وقبل كل شيء موجود،

والوجود هو شيء أوسع بكثير من التفكير وأسبق منه.

يميل الفيلسوف الوجودي، إذن، إلى قلب هذه الحجة رأسا على عقب بحيث يقول: أنا موجود، إذن، أنا أفكر. لكن ما الذي يعنيه بقوله: «أنا موجود»؟ إنه يعني أنني موجود على نحو أستطيع معه أن أتجاوز ذاتي.... Exist. لكن هذا الضرب الأخير من الوجود يرادف بدوره القول بأنني: «موجود-في-العالم» أو بعبارة أخرى: «أنا موجود مع-الآخرين»، وهكذا لا تكون المقدمة المنطقية للحجة مجردة بالقدر الذي توحي به كلمة «أنا أفكر»، أو حتى «أنا أوجد»، مفهومة بالمعنى الانعزالي ؛لأن المقدمة هنا هي الواقع بكل ما فيه من ثراء وتعقيد: أنا-مع-الآخرين-في-العالم. وهذا الواقع ليس شيئا يبنى ويقام بواسطة حجة أو نظرية في الأبستمولوجيا: إنه المعطى الأول الذي علينا أن نفضّه فيما يلي ذلك من تفكير.

ولقد استطلع جون ماكمري John Macmurray، بعناية وحرص، محاولة نقل بداية الفلسفة من الذات المفكرة المجردة إلى أساس أكثر عينية في التجربة البشرية الشاملة المتعددة الأبعاد، تجربة الانهماك في الشؤون الدنيوية، عندما أحلّ مصطلح «أنا أفعل» (أو الذات بوصفها فاعلة) محل «أنا أفكر»، واعتبر الصيغة الأولى هي التي يجب أن تبدأ منها الفلسفة. لكن «أنا أفعل» ليست مجرد «ضد» «للأنا أفكر»، بل أن تصور «الفعل، كما يقول، هو تصور شامل....» [2]. فالفعل (في مقابل النشاط العشوائي البحت) يشمل التفكير ويتضمنه. والذات المفكرة هي تجريد من شمول كلي للذات بوصفها فاعلة. و يلخص «ماكمري» العلاقات القائمة بين الذات بوصفها ذاتا فاعلة، والذات بوصفها ذاتا مفكرة في أربع قضايا على النحو التالي:

1- الذات: فاعلة ولا توجد إلا كذات فاعلة فحسب.

2- الذات: ذاتا مفكرة، لكنها لا يمكن أن توجد كذات مفكرة، بل هي لا تكون مفكرة إلا لأنها فاعلة.

3- تكون الذات مفكرة في ذاتها ولذاتها بوصفها فاعلة.

4- الذات لا يمكن أن تكون فاعلة إلا لأنها كذلك مفكرة.[3]

ويذهب «ماكمري» إلى أن اختيار صيغة «الأنا الفاعل» بدلا من «الأنا المفكر» كبداية للفلسفة سوف يؤدي إلى تخطي كثير من المشكلات التي ثبت أنها من أكثر المشكلات عنادا في الفلسفة،فهي الصيغة التي تتفادى بصفة

خاصة ثنائية أولى بين الذهن والمادة، بين الجسم والنفس، بين الذات والعالم، وهي الثنائية التي ترجع إليها متناقضات الفلسفة الحديثة.

ورأي ماكمري في هذه الموضوعات قريب الشبه جدا من موقف كثير من الوجوديين، ولقد سمحنا لأنفسنا أن نتخذ منه هنا مثالا لنا لأنه عرض بالتفصيل في كتاباته لمناقشة هذه المشكلة ولكن ذلك لا يعني أنه يلحق بزمرة الوجوديين، وعلى أية حال، فمن هو الذي قبل هذا اللقب عن رضا وطواعية ؟!

لكن علينا أن نواجه مشكلة ما إذا كان الفيلسوف الوجودي (أو أي شخص آخر يشبهه في تفكيره) قد تجنب الخوض في مشكلة المعرفة وأراح نفسه من عناء مناقشة موضوع ظل لفترة طويلة يعدّ من أعقد وأصعب المشكلات الأساسية في الفلسفة-أنجد هنا محاولة لسلوك طريق مختصر وللتسليم بما كان ينبغي البرهنة عليه ؟! أنا لا أعتقد ذلك. وإذا كنا قد انتهينا إلى البرهنة على أن مشكلة المعرفة مشكلة صعبة وعسيرة، بل حتى غير قابلة للحل في ظاهرها أفلا يمكن أن يعود ذلك إلى أنها قد صيغت بطريقة خاطئة.؟ ذلك لأن المرء إذا ما بدأ بالشخص العارف والشيء المعروف بوصفهما كائنين منفصلين فربما كان من المستحيل عليه بعد ذلك أن يجمعهما معا، أو أن يخرج، بطريقة مقنعة، من شرك «مذهب الذات الوحيدة Solipsism» أما الفيلسوف الوجودي فهو كما ذكرنا من قبل لا يبدأ من شيئين منفصلين يكون عليه أن يجمع بينهما، بل يبدأ من وحدة: الوجود-مع-الآخرين-في-العالم. إنه يبدأ من الأساس الذي يهمه: وهو أنه لا توجد ذات منعزلة في جانب ثم يكون عليها بعد ذلك أن ترتبط بالعالم أو بمجموعة أخرى من الذوات تقف في مواجهتها. لكن ذلك لا يلغي المشكلة الأبستمولوجية (مشكلة المعرفة)، مشكلة شروط معارفنا وحدودها وحقيقتها وإنما يضفي على المشكلة شكلا مختلفا إذ ينظر إلى الوجود على أنه يشمل المعرفة (أو فعل التفكير أو الذات بوصفها مفكرة) فالمعرفة نمط من الوجود-مع-الآخرين أعني أنه ينظر إليها كالخيط المجدول الذي لا يوجد إلا وهو يشكل العقدة نفسها أو وهو يدخل في علاقة متعددة الأشكال، وهكذا تظل المشكلة الأبستمولوجية قائمة، لكنها تصبح الآن مشكلة فرز وتصنيف هذا الخيط الجزئي الخاص وتقديم تحليل فينومينولوجي لعلاقة الذات-بالعالم في

طابعها الأبستمولوجي النوعي الخاص. ومثل هذا التحليل لا بد أن يشمل معالجة لموضوعات مثل: طبيعة الفهم، وأنماط المعرفة، ومشكلة الحقيقة.

لقد سبق أن وضعنا أسس الجانب الحالي من بحثنا في الفصول السابقة، ففكرة الوجود نفسها Existence بوصفها تعني خروج المرء عن ذاته قد احتوت بالفعل على مضامين هامة بالنسبة لنظرية المعرفة، وعندما اخترنا الوجود الذي يجاوز ذاته... Ex-sistence على أنه الوصف الأساسي الذي يناسب وضع الإنسان، فإننا بذلك قد قررنا بالفعل سمة أساسية يتسم بها الإنسان، وهي سمة الانفتاح Openness أو أن لديه-على الأقل-إمكانية ذلك، فمعنى وجود المرء هو أن يوجد خارج ذاته، وأن يكون جنبا إلى جنب مع الآخرين، فالإنسان ليس ناسكا-ولم يكن قط مثل هذا الناسك، لم يكن قط ذاتا مغلقة على نفسها، مكتفية بذاتها، ثم تخرج من ذلك عن نفسها لتطور علاقات مع العالم أو مع الذوات الأخرى. بل هو من الأصل يخرج عن ذاته فعلا ليكون بين الأشياء ووسط الأشخاص الآخرين. وليس في استطاعتنا أن نقول إنه موجود إلا لأنه يدخل في مثل هذه العلاقات.

على أن ما كان ضمنيا في فكرة الوجود أصبح أكثر وضوحا في مناقشتنا للعالم ولغيره من الموجودات. ولقد سبق أن رأينا أنه ليس ثمة وجود بشرى بدون العالم وبدون الموجودات الأخرى. وهكذا نجد أن معرفة العالم ومعرفة الآخرين متضمنة بالفعل في فكرة الوجود. ولم تكن مناقشتنا للجسد تقل عن ذلك أهمية، فوجودك لا يعني فقط أن تملك جسدا، لكنه يعني أن تكون جسدا، ومن خلال وجودك كجسد يمكن أن تكون لك إدراكات حسية، واحساسات، إلى غير ذلك مما يشكل مضمون المعرفة، فقولنا عن الموجود إنه جسد يعني أنه وحدة نفسية-بدنية Psychosomatic. ومرة أخرى يرفض الفيلسوف الوجودي أن يبدأ من ثنائية النفس والبدن. غير أن ذلك لا يعفيه من الالتزام بتقديم أفضل ما يستطيع من تفسير للكيفية التي يمكن بها حدوث الإدراك الحسي، والفهم، والمعرفة، داخل وحدة الوجود-في-العالم.

2- ألفهم، والإسقاط، والتأويل

لا بد من الاعتراف بأنه ليس من المألوف أن نجد في كتابات الوجوديين مناقشة صريحة ومنظمة لطبيعة المعرفة والفهم. وربما كان علينا أن نتوقع

من هؤلاء الكتاب-في تمردهم على ما اعتبروه موضوعات تجريدية في الفلسفة التقليدية-أن يولوا عناية كبيرة بالوجدان، والإرادة والفعل، أكثر من الجانب العقلي في وجود الإنسان، لا سيما أنهم يؤكدون أن معرفتنا ذاتها تصطبغ بصبغة انفعالية Passional كما أن فهمنا يتلوّن بلون حالتنا المزاجية. غير أن من المؤسف حقا أنهم-بصفة عامة-لم يعطوا المزيد من الاهتمام لمشكلة المعرفة.

لقد ذهب الوجوديون، كما فعل كانط Kant إلى القول بأن للمعرفة البشرية جذرا مزدوجا: فهناك المعطى، أي المعطيات الحسية من ناحية، ثم هناك من ناحية أخرى مساهمتنا الذهنية الخاصة التي تنظم بواسطتها المعطيات وفقا لصور قبلية a priori يقول بردياييف: «إن الإدراك الحسي بماله من طبيعة بالغة العمق، لا يمكن أن يكون مجرد انعكاس طيّع للواقع أو تكيف مباشر للمعطيات بل هو أيضا تغيير إيجابي لشكل الوجود الخارجي وإضفاء للمعنى عليه»(4)

وسوف نهتم في هذه المناقشة اهتماما أساسيا بهذا العنصر الإيجابي الذي يضفي المعنى على الوجود في عملية الفهم. والنشاط الإيجابي الذي نلتقي به هنا هو الذي سمي في كتابات «هيدجر»، و«سارتر» باسم «الإسقاط Projecting» وهي تسمية مناسبة، فالموجود البشري يقوم بعمليات إسقاط مستمرة لأن ذلك جزء من وجوده، أعني من خروجه المستمر عن ذاته، فهو باستمرار يسقط ذاته على ما يحيط به.

وفي كتاب «هيدجر» «الوجود والزمان» يلتقي القارئ بأنواع محيّرة من الاستخدامات التي ترد فيها كلمة: «الإسقاط»، فهناك إسقاط للذات، وإسقاط للوجود، وللفهم، وللإمكانات، وللمعنى، وللعالم، وللطبيعة، كما أن هناك إسقاطا على الإمكانات والمعنى، والعالم، وتلك أمثلة قليلة لما يتردد بكثرة طوال الكتاب.(5)

وربما كان من المشكوك فيه أن يكون هيدجر قد استطاع أن يحافظ طوال حديثه على معنى متسق، وان كان المعنى العام واضح بما فيه الكفاية: فمعنى الإسقاط Project(*1)، هو الطرح إلى الأمام أو الإلقاء إلى الأمام، فالموجود البشري في تجاوزه لذاته، يلقي بنفسه إلى الأمام في إمكاناته، وهو يلقي بهذه الإمكانات إلى الأمام في بيئته، وهو يفهم البيئة في إطار

الإمكانات التي يلقيها أو يسقطها عليها. وهو بهذه الطريقة يسقط المعنى ويبني عالما مفهوما. وهاهنا ترتبط مناقشتنا الحالية بمناقشتنا السابقة عن تكوين العالم، فالعالم نفسه مشروع Project أو نسق من المشروعات Projects يكون فيه المعطى هو المضمون أو المادة الخام للعالم، لكن صفة العالمية Worldhood، بالمعنى الدقيق أي كونه عالما، إنما تبنى في إطار المشروعات المغروسة قبليا a priori في اهتمامات الموجود البشري.

لقد استبقنا الكلام عن طبيعة الفهم اليومي عندما ناقشنا فيما سبق عالم كل يوم فنحن عندما نسقط اهتمامنا على هذا العالم نفهم شيئا ما، كما أننا ندرك فائدته ومنفعته لنا، كما أن الطفل يفهم شيئا ما عندما يتعلم «غايات الأشياء»، فهو يسقط إمكاناته عليها، وبذلك تكتسب هذه الأشياء معنى ومغزى.

لا شك أن الفهم في أصله ذو طابع عملي هو طابع الحياة اليومية، وكثيرا ما يقال إن الموهبة العقلية عند الإنسان قد تطورت بناء على استجابته للحاجات البيولوجية، ففهم العالم يعني أساسا أن تكون قادرا على التغلب على ما فيه من مشكلات ومصاعب، وأن تعرف كيف تشق طريقك فيه، وتربط بين الأشياء والاهتمامات البشرية، وتجعلها في خدمتك، وأن تعرف كذلك كيف تتجنب الأخطار. ومثل هذا الفهم للعالم يسقط على الظواهر إطارا بشريا، ويصنفها في مقولات طبقا لهذا الإطار. ونستطيع أن نسمي ذلك فهما عمليا تمييزا له عن الفهم النظري، ويمكن أن يتبدى الفهم العملي نفسه ببساطة في أنماط الفعل، مثلا: في الطريقة التي نتناول بها الأشياء أو نتعامل معها، رغم أننا قد لا نصوغ هذه الطريقة في قالب لغوي على الإطلاق، فقد نجد أنه من الصعب جدا أن نفعل ذلك. ولهذا السبب فقد يكون الإدراك العملي لشيء ما أصعب جدا من الوصول إلى فهم نظري له: فالفهم النظري لتعاليم كتاب عن أصول الحكم كتبه أحد علماء السياسة أسهل بكثير من استيعاب فن الحكم على يد أحد عظماء رجال السياسة. ونحن عندما نتحدث عن «فن» أو «مهارة» يطرأ على بالنا ضرب من ضروب الحكمة العملية التي يمكن صياغتها صياغة دقيقة في مجموعة من القضايا. لكن لا شك أن ذلك ضرب أصيل من الفهم، والحق أنه ضرب بالغ الأهمية، فهو يعتمد على أن يسقط المرء ذاته في موقف ما بطريقة

تجعله يستفيد من الإمكانات التي يطرحها هذا الموقف، ولهذا قيل عن السياسة إنها: «فن الممكن».

ولقد تطور الفهم النظري من الفهم العملي، رغم أن النظرية والتطبيق ينبغي ألا يكونا متضادين على نحو مطلق، فمن الواضح أنه لا يوجد تطبيق يستحق اسم «الفن» أو «المهارة» (سواء أكان في ميدان الصيد أو الزراعة، أو الهندسة، أو الألعاب الرياضية، أو حكم الدولة) لا يحتوي على نظرية ضمنية أو استبصار للطريقة التي تسير بها الأمور أو ترتبط في ميدان النشاط المعين. وبالمثل لا توجد نظرية خالصة تماما بحيث تتحرر من كل اهتمام عملي. وقد تكون التفرقة بين النظرية والتطبيق مسألة نسبية لكنها مع ذلك نافعة وهامة. فعندما ينتقل المرء من الممارسة العملية إلى النظرية، فانه ينتقل في هذه الحالة من الجزئي الخاص إلى العام، ومن العيني إلى المجرد ومن الموجود بالفعل إلى ما هو مفترض، ومن الحالة التي يكون فيها الاهتمام بالموجود في أعلى درجاته، إلى الحالة التي يقل فيها هذا الاهتمام، وربما إلى النقطة التي يتلاشى عندها. وحين يحدث ذلك فإن المرء ينتقل كذلك من عملية إسقاط المقولات المرتبطة بالاهتمام إلى مقولات نظرية أكثر: مثل مقولات الفهم التي وصفها كانط، أو إلى تصورات العلم الطبيعي.

ويناظر الاختلاف بين الفهم النظري والفهم العملي، اختلاف أكثر وضوحا بين نظرتين إلى مشكلة المعرفة: النظرة الوجودية، والنظرة المميزة للتراث الفلسفي. فلقد اتخذ هذا التراث من الفهم العلمي معيارا، ورأى أن المقولات النظرية تدل على بنية الفهم الأساسية، في حين أن الوجوديين، جعلوا من الفهم العملي معيارهم، بوصفه النمط الأساسي أكثر من غيره، وافترضوا أن الفهم العلمي مستمد منه. وربما كان الخيال هو الذي يقوم بدور الربط بين هذين الشكلين من أشكال الفهم، وهو الذي يلعب في كل منهما دورا مختلفا. فمن الواضح أن أي ضرب من إسقاط الممكنات (في المستقبل) يتضمن تخيلا كذلك نجد الحاجات العملية هي التي تحرك الخيال في عملية الفهم اليومية. كما يلعب الخيال أيضا دورا رئيسيا في الفهم العلمي وفي وضع المفروض على سبيل المثال، لكن ما يحرك الخيال هنا ليس الحاجات العملية، بل الرغبة في المعرفة.

وبهذه المناسبة فقد عالج «هيدجر» في كتابه عن كانط المسمى: «كانط

ومشكلة الميتافيزيقا»، دور الخيال في عملية المعرفة وعلاقة الفيلسوف الوجودي بالنظرة التقليدية إلى نظرية المعرفة. وذهب هيدجر إلى أن الصفحات الإحدى عشرة التي خصصها كانط لجدول المقولات في كتابه «نقد العقل الخالص» تشكل لبّ الكتاب كله [6]. فهو يرى أن الخيال والطبيعة الزمانية للإنسان هما الشرطان الأساسيان اللذان يجعلان الفهم ممكنا. والحياة والزمانية هما، بالضبط، ما نراه في عملية إسقاط الممكنات، والمعاني، بل والعالم نفسه.

والحديث عن إسقاط المعاني يدل كذلك على أن كل ضرب من ضروب الفهم يشتمل على فعل من أفعال التأويل. فأي شيء يمثل أمامنا، نراه أو نسمعه على أنه «شيء ما»، فنحن نرى بقعة لون في الأفق على أنها مبنى، ونسمع صوتا على أنه محرك نفاث. وتحديد المعاني يعني أن لدينا بالفعل إطارا مرجعيا (أو مجموعة من الأطر المرجعية) «نضع» فيها الموضوعات المختلفة التي نلتقي بها في تجربتنا. ولقد سبق أن درسنا أثناء مناقشتنا للعالم نفس هذه الظاهرة بطريقة مختلفة قليلا، عندما لاحظنا أن الموجود البشري يميل إلى ضم كل شيء إلى عالمه لكننا لاحظنا أيضا في ذلك السياق أن هناك «عوالم» كثيرة، ونحن الآن، بالمقابل نزعم أن هناك طرقا كثيرة متعددة للفهم-لا الطريقة النظرية والطريقة العملية فحسب-بل في استطاعتنا أيضا أن نقول أن هناك الفهم الذي ينتمي إلى الفنان، والى المؤرخ، والى اللاهوتي.. الخ، وكل فهم، بمقدار ما يتضمن فعلا من أفعال التأويل يشتمل على فهم مسبق أو طريقة في النظر إلى الأشياء، أو طريقة في تصور الأشياء التي تحدد كيف ندركها. وقد يصبح الفهم المسبق نفسه موضوعا للبحث كما هي الحال عندما نبحث إلى أي حد تكون مقولاته القبلية a priori كافية لإدراك مضمون التجربة وتفسيره. وفي الفهم النقدي لا بد أن يكون هناك دور فعال متبادل بين المقولات المفسرة والمعطيات الفعلية للتجربة. إن الجهاز التصوري الذي نشركه بالفعل في هذه العملية ضروري إذا ما أردنا أن ندمج مادة التجربة في الفهم. غير أن المقولات نفسها لا بد أن تكون مرنة وطيعة وقابلة للمراجعة لو أريد لها أن تكون كافية لتجربة متوسعة،وبمثل هذا التفاعل يتقدم الفهم، ويمكن أن يزودنا تاريخ العلوم الطبيعية بأمثلة كثيرة على ذلك.

3- أشكال المعرفة

عندما نتحدث عن المعرفة فان ذلك يعني أن الفهم قد وصل إلى درجة من الكفاية تكفل لنا قدرا معقولا من اليقين بالنتائج التي يصل إليها. وأنا أقول «قدرا معقولا من اليقين»، لأنه ربما لا يكون في استطاعة الإنسان أبدا أن يصل إلى يقين مطلق. وربما كنا نستخدم فعل «يعرف To Know» بحرية أكثر من اللازم، إذ كيف نستطيع أن نعرف حقا أننا نعرف؟ غير أن الاستخدام العادي المألوف يسمح لنا أن نتحدث عن «المعرفة» عندما لا نكون قد وصلنا إلى يقين مطلق. وسوف نناقش في هذا القسم «المعرفة» بالمعنى الواسع لهذه الكلمة وليس بمعناها الضيق.

هناك أنواع مختلفة من المعرفة، وقد حدث بالفعل تمييز بين هذه الأنواع في الفلسفة والموقف العادي أو الطبيعي معا. ولقد لمسنا بالفعل التفرقة بين المعرفة النظرية والمعرفة العملية، لكن هناك تفرقة أهم بين معرفة واقعة معينة a fact ومعرفة شخص ما a Person - وهي تفرقة بلغت من العمق حدا جعل كثيرا من اللغات تخصص أفعالا خاصة للتعبير عن هذين الضربين من المعرفة، ومعرفة المرء لذاته هي ضرب آخر هام من المعرفة.

جرت العادة في أية نظرية للمعرفة أن يقع الاختيار على طريقة معينة من طرق المعرفة لتكون بمثابة النموذج الذي يحتذى. ففي الماضي كانت الأولوية للمعرفة الرياضية لما تمتاز به من دقة، ووضوح، ويقين لا تتوفر في المعرفة التي يمكن بلوغها في أي مجال آخر من مجالات البحث، غير أن كثيرا من الفلاسفة يذهبون الآن إلى أن هذه الخصائص التي تتميز بها المعرفة الرياضية ترجع إلى أنها في طابعها الأساسي تحصيل حاصل. وفي الوقت الحاضر أصبحت العلوم الطبيعية هي التي تستحق، على الأرجح، أن تزودنا بالمعيار الذي نقيس به ما نعتبره معرفة، فهي تزودنا بالعنصر التجريبي الذي تفتقر إليه الرياضيات ذاتها، لكن عندما تطبق التصورات الرياضية على موضوعات العلوم التجريبية، فان هذه العلوم تستطيع في مثل هذه الحالة أن تصل إلى قدر ما من «الدقة» التي يتضمنها، فيما يبدو، حديثنا عن «المعرفة».

لكننا نجد الوجوديين، مرة أخرى، يسبحون ضد التيار، ذلك لأن نموذج المعرفة الوجودي ليس هو المعرفة الموضوعية بالوقائع التجريبية، التي تسعى

إليها العلوم، وإنما هو المعرفة بالأشخاص. ومثل هذه المعرفة إما أن تكون معرفة ذاتية أي استبطانية للذات، وإما معرفة بالأشخاص الآخرين نحصل عليها بالالتقاء بهم. وربما كانت معرفة المرء بذاته، بمعنى ما، قادرة على أن تزعم قدرا من اليقين لا يمكن الحصول عليه بطريقة أخرى لأننا في حالتها يكون لدينا إدراك مباشر ووعي باطني.

ولكن من المسلم به، من ناحية أخرى، أن معرفة الذات أو معرفة البشر بصفة عامة هي من اكثر ضروب المعرفة صعوبة في تحصيلها. وحتى إذا ما حصّلها المرء: أفلا تحمل مثل هذه المعرفة قدرا من الغموض غير محدد في طابعه إذا ما قارنا بدقة ما تعلمناه من خلال مناهج العلوم الطبيعية؟

من الواضح أنه لا توجد هناك أنواع مختلفة من المعرفة فحسب وإنما هناك أيضا درجات من المعرفة، فمعرفة المرء بشخص آخر (أو معرفته بنفسه) قد تكون غامضة وقد تكون دقيقة، وقد تكون سطحية وقد تكون عميقة، مثلما تكون عليه معرفة الإنسان بالظواهر الطبيعية. ونحن نميل إلى الحكم بكفاية نوعي المعرفة هذين حسب الدرجة التي تبلغها مثل هذه المعرفة في تمكيننا من التنبؤ بمجرى السلوك أو الفعل، وقد لا تكون معرفة المرء بشخص ما أقل دقة من معرفة المرء بالطقس مثلا، لكنهما لونان من المعرفة نصل إليهما بطريقتين مختلفتين.

فما هي إذن الخاصة التي يتميز بها ذلك الضرب من المعرفة الذي يتخذ منه الوجوديون نموذجا لهم ؟ لابد أن يكون الجواب هو: أن هذه المعرفة تتسم بالمشاركة Participation فنحن لا نصل إليها عن طريق ملاحظة شيء خارج أنفسنا بل نبلغها بانغماسنا في ذلك الذي نعرفه، ومن الواضح أنه في حالة معرفة المرء بذاته تكون لديه هذه المشاركة، غير أن شيئا مماثلا يصدق أيضا على حالة معرفتنا بشخص آخر، ففي مثل هذه العملية نجد نوعا من التبادل، ومن الأخذ والعطاء، فنحن لا نعرف شخصا آخر عندما نلاحظه ببساطة، رغم أنه قد يكون من الحمق أن نستبعد هذه الملاحظة تماما: بل إن معرفتنا به تبدأ في النمو كلما ترك نفسه يعرف لنا، وعندما نترك أنفسنا بدورنا نعرف بواسطته أننا نعرف شخصا ما معرفة جيدة، كما يقول التعبير الشائع. عندما يكون ذلك التبادل، أو ذلك الضرب من المشاركة الذي يشارك فيه كل منهما في وجود الآخر-قد استمر لبعض

الوقت ومن ثم تحقق فهم عميق.

وهناك مغزى هام لاستخدام الكتاب المقدس لكلمة «المعرفة»، فهنا أيضا تكون للمعرفة بالمشاركة، ولمعرفة غيري من الأشخاص الأسبقية على معرفة الوقائع. فمعرفة الله مثلا ليست هي، من حيث الأساس، أن تعرف أن هناك إلها (على الرغم من أنها لابد أن تتضمن ذلك) بل هي تعني إقامة علاقة مع الله، وهذا هو معنى الأيمان. وفي بعض آيات «العهد القديم» هناك استخدام ذو مغزى خاص لكلمة «يعرف»، حيث يستخدم فعل «المعرفة» بمعنى المعاشرة الجنسية: «وعرف آدم حواء امرأته..» (سفرالتكوين1 :4) فهنا نجد المعرفة تشير إلى وحدة العارف والمعروف. و يمكن أن نلاحظ أيضا أن الجملة تشير إلى العامل الجسدي في المعرفة، فالمعرفة تنتمي إلى الوجود-في-العالم، والوجود، مع-الآخرين، أعني أنها ليست مجرد فعل منعزل تقوم به ذات مفكرة خالصة.

ويؤكد الوجودي على أهمية المشاركة في فعل المعرفة، منتقدا ذلك الضرب من المعرفة الذي يسعى فيه العارف إلى الانفصال عن المعروف، حتى يستطيع أن يفحصه بطريقة خارجية. وفي هذا النوع الثاني من المعرفة قد يستهدف المرء الوصول إلى الموضوعية، فالموضوع هو ذلك الذي يقف في مواجهتي بحيث تقف الذات والموضوع وجها لوجه كل منهما خارجي بالنسبة للآخر. وعندما أقول أن الوجودي ينتقد هذا الضرب من المعرفة الذي يستهدف الانفصال، فإنني لا أعني بذلك أنه لا يعترف بأن مثل هذه المعرفة لها قيمتها الخاصة. صحيح أنه في بعض الحالات المبالغ فيها ظهر لنا الوجوديون بمظهر معاد للعلم. لكن احتجاجهم يكون مشروعا في الحالات التي يمتد فيها الموقف المجرد الذي قد يناسب علوما معينة، ليشمل بغير تمييز مجالات أخرى، و يقال أن المعرفة «الموضوعية» المحصّلة بهذه الطريقة هي وحدها التي لها الحق في أن تكون معرفة، والاحتجاج الوجودي مطلوب بصفة خاصة عندما يكون موضوع الدراسة هو الإنسان نفسه. فلا شك أن علم الاجتماع، وعلم الإنسان (الأنتربولوجيا) وغيرهما من الدراسات التي تسعى إلى أن يكون الإنسان موضوعا لدراستها-مستخدمة في هذه الدراسة مناهج تشبه أساسا المناهج المستخدمة في دراسة أي ظاهرة تجريبية-هي علوم لها قيمتها المحدودة. غير أن الوجودي على حق تماما في قوله أن الرؤية

التجريدية لا تستطيع فهم الجانب البشري المتميز في الإنسان، وهو جانب لا يمكن معرفته إلا بمشاركتنا في الوجود البشري. والحق أن «فلهلم دلتاي» في القرن التاسع عشر قد عرض ذلك كله بوضوح تام. وان كنا قد أبطأنا في تعلّم هذه الدروس فعلم الاجتماع، والدراسات التجريبية الأخرى للإنسان، نال في الولايات المتّحدة بوجه خاص مكانة مبالغا فيها جدا، و بتتابع «المسح» وراء «المسح»، لم يعد من المستغرب أن نجد البشر قد أصبحوا يعدون شيئا أقل من البشر.

يتفق الوجوديون على أن معرفة الإنسان لا يمكن ردها إلى معرفة عامة أو شاملة عن الوقائع التجريبية. وهم يتفقون اكثر من ذلك في التأكيد على أولوية المعرفة البشرية، أعني المعرفة الوجودية، ثم يختلفون اختلافا ملحوظا. فيما بينهم، حول الطريقة التي يعبرون بها عن ذلك. «فكارل يسبرز» يلحّ على أن معرفتنا كلها تتخذ شكل «ذات-موضوع»، لكنه يعترف كذلك بأهمية ما يسميه «بالشامل أو المحيط Comprehensive, Encompassing» هذا الشامل لا يكون هو نفسه موضوعا، لكننا نكون على وعي به بوصفه المجال الأوسع الذي يشمل الذات والموضوع. و يشمل الوجود «الوجود في ذاته الذي يحيط بنا» و«الوجود الذي نكون عليه». ولكي ندرك المحيط أو الشامل لابد أن نتحرر من العلاقة الموضوعية الضيقة مع بيئتنا، ونتجاوز الهوة القائمة بين الذات والموضوع عن طريق المشاركة [7]. و يبدو أن «نيقولا بردياييف» يعتقد أن «التموضع Objectification» ليس مقطوع الصلة بسقوط الإنسان، وهو يتابع عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي: ليفي بريل Levy-Brull في قوله إن تفكير الإنسان في مراحله الأولى لم يتموضع، بل ظل متحدا مع ما يعرفه طبقا لقانون المشاركة، لكن هذه المشاركة تحطمت: «فيقظة العقل الواعي وتطوره صاحبها التقسيم والاغتراب، فقد كان على الإنسان أن يمر بمرحلة يخضع فيها فكره وعقله للنقد، ومن ثم فالمرور بالتموضع هو قدر الروح في هذا العالم».

لكنه يعتقد أن علينا أن نعود الآن إلى نمط جديد من المشاركة، فالفلسفة الوجودية تقدم انتقالا جديدا: «من تأويل المعرفة بوصفها تموضعا إلى فهمها بوصفها مشاركة واتحادا مع الموضوع والدخول معه في علاقة تعاون[8]». و يتردد في كتابات «مارشال ماكلوهان» صدى لمثل هذه الآراء،

فهو يرى أننا نصل في عصر الكهرباء الجديد إلى نهاية التفتيت وندخل في عصر سوف يصبح فيه الوعي الأسطوري هاما مرة أخرى: وما يسميه «بالوسائط الباردة كالتلفزيون مثلا، هي بالضبط تلك الوسائط التي تتضمن مشاركة الأشخاص الذين نتجه إليهم بالحديث[9]».

ينبغي علينا أن نلاحظ أكثر من ذلك أن الوجوديين لا يضعون تفرقة حاسمة بين المعرفة، والوجدان، والإرادة، فمن كيركجور إلى برديابيف يتدعم الرأي القائل بأن للمعرفة خاصة الانفعال والصراع. وسوف يتضح ذلك اكثر عندما ندرس المشاعر (انظر فيما بعد الفصل التاسع) ونرى كيف أن فكرة الوجود البشري تلغي تماما فكرة الملكات القديمة في علم النفس. وينبغي علينا أن نلاحظ أيضا أنه على حين أن المعرفة الشخصية تؤخذ على أنها المعرفة النموذجية، فإنها لا تختلف اختلافا كليا عن معرفة الوقائع التجريبية، ولو كانت مختلفة عنها كل الاختلاف، لكان من الصعب أن تصلح نموذجا لكل أنواع المعرفة. ورغم أن هناك اختلافا في الرأي حول هذه النقطة، فان معظم الوجوديين يتفقون مع «ميشيل بولاني Michael Polanyi» الذي يذهب في كتابه «المعرفة الشخصية» إلى القول بأنه حتى خطوات العلوم الطبيعية التي تبدو في ظاهرها مجردة وغير شخصية لا تخلو مع ذلك من عوامل شخصية، غير أن هذه الفكرة سوف تزداد وضوحا في القسم التالي الذي سنخصصه للحقيقة.

4- مشكلة الحقيقة:

ما الحقيقة ؟ أهي كامنة في الموضوع ؟ أو في الذات ؟ أو في العلاقة بينهما ؟ أو في شيء آخر؟ لقد كانت النظرة التقليدية تنظر إلى الحقيقة بوصفها اتفاقا بين المضمون الذاتي (سواء أكان حكما أو فكرة) و بين الواقعة الموجودة في العالم والتي «تمثلها» الفكرة أو الحكم. وعلى ضوء مناقشاتنا السابقة عن المعرفة والفهم، لن يدهشنا أن نرى الوجودي يرفض التصور التقليدي للحقيقة ويصفه بأنه غير كاف، فمثل هذا التصور يمكن، في الواقع، أن يصف نوعا ما من المعرفة، هو ذلك الذي كان الفهم المجرد المتموضع يستهدف الوصول إليه. لكن هناك ضربا من الحقيقة اكثر أصالة من ذلك، على ما يقول الوجوديون، وهي حقيقة تنتمي إلى عينية الوجود

البشري.

ولقد تحدث كيركجور-بصفة خاصة-عن «حقيقة الذاتية»، وربما لم يكن موفقا في اختيار المصطلحات: أليست الحقيقة، بحكم تعريفها، تقريبا، شيئا موضوعيا؟ فما هو حقيقي بالنسبة لشخص واحد هو، يقينا، حقيقي بالنسبة للناس جميعا، فكيف يمكن، إذن، أن نربط بين الحقيقة والذاتية؟

لكن لغة كيركجور ينبغي أن تفهم في إطار احتجاجه على ما اعتقد أنه تجريد للحقيقة «الموضوعية»، فتمام الحقيقة يتضمن جوّانيتها، فهي ليست شيئا غير شخصي يمكن أن يوضع في قضايا، بل هي شيء يمتلك داخليا. ولا شك أن الأثر الديني في فلسفة كيركجور ظاهر هنا أيضا، فقد قال السيد المسيح «أنا الحقيقة» يوحنا 14:6، فما هي تلك الحقيقة التي تتحد مع الحياة الشخصية في هوية واحدة؟ لا بد أن تكون، يقينا، شيئا اكثر عينية من الحقيقة التي تصاغ في قضايا. ولقد عبر عنها كيركجور على النحو التالي:

«عندما تثار مشكلة الحقيقة بطريقة موضوعية، يتجه الفكر مباشرة وموضوعيا نحو الحقيقة بوصفها موضوعا يرتبط به الشخص العارف. وعندما يكون الموضوع الذي يرتبط به الشخص العارف هو الحقيقة وحدها، فان الذات في هذه الحالة فقط تعد ممتلكة للحقيقة-أما عندما تثار مشكلة الحقيقة من الناحية الذاتية فان الفكر يتجه ذاتيا إلى طبيعة العلاقة التي يكوّنها (يدخل فيها) الفرد، فإذا كان، «نوع» هذه العلاقة هو وحده الحقيقي، كان الفرد في هذه الحالة مالكا للحقيقة، حتى لو حدث أن كان الشيء الذي يرتبط به على هذا النحو غير حقيقي»[15].

وهذا لا يعني أن «التفكير هو الذي يجعلها كذلك» أو أن الحقيقة ينبغي أن تكون هي ذاتها رأيي الشخصي المتحيز، بل يعني أن الحقيقة بأكمل معانيها تخرج من العمق الجوّاني للوجود البشري، وهي تضرب بجذورها في انفتاح هذا الوجود.

من الممكن أن ننقد تفسير كيركجور بأنه فردي اكثر مما ينبغي، وان كان هذا الاتجاه صحّحه بعض الفلاسفة الوجوديين المتأخرين من أمثال «برديابيف»، و«مارسل». لكنهما كانا واضحين-وضوح كيركجور نفسه-في قولهما بأن الحقيقة لها باستمرار بعد شخصي وان كانا على وعي أفضل

بالطابع المشترك لمعرفتنا، وبأن الحقيقة تعتمد على جماعية الصدق. وكان مارسل بصفة خاصة هو الذي كشف عن هذه الخاصة، فهو الذي وجد أن تعاليم الفيلسوف المثالي الأمريكي «جوشيا رويس Josiah Royce» هي التي عرضت لهذه الفكرة، لاسيما نظريته في جماعية التفسير. ففريق العلماء الذين يتابعون بحث موضوع ما يتشكل من خلال روابط الأمانة الشخصية التي تضمن تكامل البحث، بقدر ما يتشكل بسعي هذا الفريق إلى بلوغ حقائق موضوعية تكتسب نتيجة لبحوثه، ثم تدوّن في كتب مدرسية فالفكرة الشاملة[2*] Notion للحقيقة (إن جاز لي أن أستخدم هنا تعبير الفكرة الشاملة بمعنى هيجلي إلى حد ما) لا تنطوي فقط على مجموعة القضايا التي تأتي في نهاية البحث، بل تنطوي أيضا على الجهود الشخصية التي تتسم بالحرية، والإخلاص، والصراع التي تؤدي إلى الحقيقة.

أما العلاقة بين الحقيقة والحرية وتفتح الوجود البشري فقد كشف عنها «هيدجر» في مقاله «حول ماهية الحقيقة». فالمرء يمتلك الحقيقة بمقدار ما يكون حرا، وهو يكون حرا بمقدار ما يكون منفتحا على الأشياء على نحو ما هي عليه، وينفتح المرء على الأشياء على نحو ما هي عليه بمقدار ما يتركها لتكون على ما هي عليه. بحيث لا يعيد تشكيلها وإنما يشارك في انفتاحها فحسب. ويعود «هيدجر» مرارا إلى تصور اليونان للحقيقة بوصفها «اللاتحجب» A. Letheia وهي تعني حرفيا «عدم الاختباء»، فالحقيقة «تحدث» إن صحّ التعبير، عندما تنزاح الحجب وتظهر الأشياء في تفتحها. غير أن ذلك يتضمن أن الحقيقة تضرب بجذورها في الوجود البشري، في الوجود المتعين Dasein، وفي الذاتية Subjectivity (رغم أن هيدجر كان حريصا على أن يتجنب استخدام هذا المصطلح الذي استخدمه كيركجور)، لأن الوجود المتعين Dasein هو الضوء في عتمة الوجود Being والإنسان هو المكان الذي يحدث فيه الانفتاح، وبالتالي فهو يوجد «في الحقيقة» (أو في لا حقيقة الاختفاء) بفضل واقعة أنه يوجد خارج ذاته[11].

فإذا أردنا تلخيص هذا الفصل قلنا أن الفلسفة تلحّ علينا بالحاجة إلى أن نولي العوامل الشخصية أو الوجودية في الفهم، والمعرفة، والحقيقة، انتباها يفوق ما كان لدينا من قبل.

وإذا كان بعض الفلاسفة من ذوي الاتجاه الوجودي قد انساقوا إلى

المبالغة في نقد موضوعية العلم وتجريده، فقد يكون لهم عذرهم لأنهم يسعون إلى استعادة التوازن، وتذكيرنا بأن كل فهم، وكل معرفة، وكل حقيقة- لا يتم إلا في سياق الوجود الشخصي.

7 الفكر واللغة

١ - التفكير

سوف نواصل في الجزء الأكبر من الفصل الحالي دراسة المشكلات التي درسناها في الفصل السابق، أعني الجانب العقلي والمعرفي من الوجود البشري. لقد سبق أن رأينا الفلسفة الوجودية تؤكد تأكيدا كبيرا أهمية العملية التي نقترب فيها من فهم الحقيقة أو معرفتها أو الوصول إليها. وهذه الأمور ليست معدّة جاهزة أمامنا للفحص، بل لا بد لنا من أن نحصل عليها من خلال جهد شخصي نقوم به. والتفكير... Thinking هو النشاط الذي نصل بواسطته إلى المعرفة، وترتبط اللغة بالفكر... Thought ارتباطا وثيقا ومن ثم كان من الممكن وصفها بأنها تجسيد الفكر.

والوجودية بنظرتها هذه إلى التفكير تجد نفسها مرة أخرى على خلاف مع معظم التراث الفلسفي. فقد كان هناك، بصفة خاصة، تراث طويل يذهب إلى أن الفكر والواقع... Reality شيء واحد، وهو تراث يرتد، على أقل تقدير، إلى قول بارمنيدس Parmenides «إن التفكير والوجود هما شيء واحد».

وظل هذا التراث مسيطرا على الفلسفة الغربية، وربما وجد أعظم تعبير نسقي عنه في فلسفة هيجل

التي ذهبت إلى أن ما هو واقعي عقلي[*1]، فهو فكر مطلق يفكر في ذاته. ولقد احتج كيركجور على هذه الفلسفة على وجه التحديد، وذهب إلى أن التفكير والوجود، أو الفكر والواقع ليسا شيئا واحدا بل أن الواقع هو الذي يفجّر التفكير.

لقد سبق أن أشرنا إلى الانتقادات التي وجهها كيركجور إلى «الفكر المجرد»: «لأن الفكر المجرد هو الفكر من منظور أزلي Sub Specie Aeterni» ولهذا تراه يتجاهل العيني والزماني، والمسار الوجودي، وأزمة الموجود الفرد التي ترجع إلى أنه مركب من الزماني والأزلي والى أنه قائم في قلب الوجود»[1]. ولقد كان نقد كيركجور ينحصر على وجه الدقة، في أن الفكر يفصلنا عن الواقع، وأن عالمه ليس عالم الوجود الحقيقي، غير أننا لا بد أن نكون حريصين في ملاحظة أن كيركجور يتحدث صراحة عن الفكر المجرد. فالخلاف الوجودي مع النزعة العقلية الضيقة intellectualism كثيرا ما يساء فهمه فيظن أنه هجوم على الفكر بصفة عامة. صحيح أننا نلتقي عند كيركجور، وأنامونو Unamuno وآخرين بعبارات متطرفة توحي بالدعوة إلى التخلي عن الفكر ليحل محله الوجدان والإرادة. غير أن التيار الرئيسي للوجودية لا يسير في اتجاه التخلي عن الفكر (ولو حدث ذلك لكان مشروعا مستحيلا على أية حال) وإنما في اتجاه الدعوة إلى الاعتراف بأن للفكر أشكالا متعددة: فالفكر المجرد الذي انتقده كيركجور يخفق في تحقيق غرضه لأنه يسعى إلى أن يفرض نمطا دقيقا على الواقع يكذّبه الوجود الفعلي، فلا تكمن مشكلة الفكر في كونه فكرا بل في أنه فكر مجرد وليس فكرا جدليا على نحو ما يفهم كيركجور لفظ «الجدل.. Dialectic». وهكذا يطوّر هو نفسه فكرة المفارقة Paradox فالمفارقة ليست تناقضا صريحا يمكن أن يعدّ رفضا للفكر، وإنما «المفارقة توّحد بين المتناقضات» لا بإذابتها في بنية عقلية بل بأن نترك العقل والمفارقة ليتصالحا في الإيمان. «فالعقل والمفارقة يتقابلان مقابلة (يواجه الواحد منهما الآخر مواجهة) سعيدة في اللحظة، عندما يتنحى العقل و يخلي مكانه لتظهر المفارقة. والكيان الثالث الذي يتحقق فيه هذا الاتحاد.. .. هو ذلك الانفعال الطاغي السعيد الذي سوف نطلق عليه اسما، رغم أن التسمية لا تهم كثيرا، هذا الانفعال الطاغي هو الذي سوف نسميه بالإيمان Faith»[2].

ومع ذلك فإن كيركجور يبدو أحيانا وكأنه يقترب كثيرا من اعتناق اللاعقلانية Irrationalism ولقد أثار ذلك رد فعل بين الوجوديين الآخرين، وربما كان كارل يسبرز... K. Jaspers هو فيلسوف الوجود الذي حرص كثيرا على احترام مطالب العقل والتفكير، فالعقل هو قبل كل شيء عامل أساسي في تكوين الموجود البشري، وعلى حين أن يسبرز يمكن أن يتفق مع كيركجور في أن الواقع يجاوز العقل، فانه لا يرى أي انفصال بينهما. بل على العكس هناك لون من التطابق بين تصوراتنا وبين الواقع، فهي كلها موجودة داخل «المحيط أو الشامل.. Encompassing» الذي يبدو في هذه النظرة أنه يقوم بالوظيفة التي حددها كيركجور للمفارقة. ولا شك أن يسبرز يعرف حدود الفكر، وسوف نعرض فيما بعد لدراسة معنى ما يسميه «بالشفرات Ciphers» وهي الأفكار التي بواسطتها نحاول أن نتمثل الوقائع التي لا يمكن إدراكها بواسطة الفكر. غير أن يسبرز يرتاب، بحق، في اللاعقلانية، والرومانتيكية، والانفعالية.. Emotionalism وهي كلها، في الواقع مذاهب،شاهد القرن العشرون مظهرا مرعبا لها في ظاهرة النازية. أن فلسفة الوجود لا بد لها أن تعمل حسابا للعقل والفكر بسبب أنها فلسفة ولأنها وجودية معا. ولقد عبّر أحد شراح يسبرز المتعمقين عن هذه الفكرة بقوله: «إن رفض الشكل المتطرف المنحرف من النزعة العقلية الضيقة لا يعني أننا نلقي بأنفسنا في أحضان المذهب الذاتي، أو اللاعقلانية، فمن الحمق إدانة العقل بما هو كذلك، إننا على العكس لا بد أن نصر على قوة العقل وفاعليته التي يتغلغل فيها الوجود بوصفه مصدرا لحقيقتها.»(3)

ولقد كان لدى مارتن هيدجر الكثير ليقوله عن الفكر والتفكير، فهو يذهب إلى أن التفكير أساسي تماما للموجود البشري. ولكنه استطاع، عن طريق التفرقة بين أنماط مختلفة ومستويات منوعة من التفكير، أن يقول إن هناك ضربا من التفكير أساسي اكثر من غيره. فهو مثلا لا يوافق على أن يقال عما يسميه «بالتفكير الحسابي» انه فكر على الإطلاق: فهو تفكير كل يوم الذي نحل به مشكلاتنا العملية، وهو من ناحية أخرى تفكير العلوم الطبيعية. ومثل هذا التفكير تقوم به في أيامنا الراهنة الآلات بدقة كاملة، وربما كان ذلك دليلا على أن هذا الضرب من التفكير ليس هو التفكير الذي تميز به الإنسان. إذ لا بد أن يكون التفكير البشري مختلفا عن

التفكير الحسابي، وعن دقات الكمبيوتر، لا بد أن يكون تفكيرا يتغلغل في صميمه الوجود البشري. إن كان لنا أن نستعيد العبارة التي استخدمناها في سياق الحديث عن «يسبرز» ويفتتح «هيدجر» كتابه: «ما الذي يسمى بالتفكير؟» بقوله «أننا نصل إلى ما يعنيه التفكير عندما نحاول نحن أنفسنا أن نفكر»[(4)].

لكن التفكير الذي يركز عليه هيدجر تركيزا أساسيا، والذي يطلق عليه اسم «التفكير الأصلي» أو التفكير الجوهري، لا يتغلغل فيه الوجود البشري فقط بل يتغلغل فيه الوجود العام أيضا، انه استجابتنا للوجود، ومعايشتنا التأملية للواقع. وتلك طريقة مختلفة لتفسير عبارة «بارمنيدس» عن العلاقة بين التفكير والوجود: فالفكر لا يكوّن الواقع، بل إن الوجود يعبر عن نفسه في ذلك الشيء الذي تعد أصدق تسمية له هي: فكر. وهذا التفكير الماهوي (الأساسي) لا علاقة له بالطابع الإيجابي العملي، للتفكير الحسابي. انه عل العكس سلبي ومتقبل. و يطلق هيدجر على أحد كتبه اسم «الاعتزال Gelassenheit» وهي كلمة لها تاريخ في التراث الصوفي الألماني وترتد إلى أيكهارت Eckhart[(2*)] والكلمة بصفة عامة يمكن ترجمتها «بالاعتزال» أو «الهجر»،، غير أن عنوان الكتاب في الترجمة الإنجليزية كان «مقال عن التفكير». وليس في ذلك بعد كبير عن المراد مادام ذلك التخلي، في رأي هيدجر، هو أعلى مستوى للتفكير البشري.

هذه الملاحظات عن التفكير كما فهمه بعض الوجوديين تثير بدورها مشكلة في المنطق، ومن ثم فهي تثير بطريقة جديدة مشكلة «اللاعقلانية» في الوجودية. وتثير مشكلة ما إذا كان من حق الوجودية أن تزعم بأنها فلسفة. ذلك لأن المنطق يزودنا قبل كل شيء بقواعد للتفكير، فإذا كانت هذه القواعد لا تراعى، فكيف يمكن أن يزعم بعد ذلك أن الناس ما زالوا يفكرون، أو أن ما ينتج عن تفكيرهم المزعوم يسمى فلسفة؟ وربما كنا على حق في قولنا أن مفارقات كيركجور ليست تناقضات صريحة، ولكنها بالتأكيد غير منطقية illogical وأيا ما كان ما نتوقعه، في سائر الميادين، من الفيلسوف، أفلا يكون من حقنا أن نتوقع منه أن يكون منطقيا؟ وإذا ما تخلى عن المنطق أفلا يكون بذلك قد تخلى عن الفلسفة؟ ألا يمكن أن توجه اعتراضات مماثلة إلى معظم الوجوديين غير كيركجور؟ فإذا كان هيدجر يريد مثلا، أن

يعرض بعض أنواع التفكير التأملي شبه الصوفي لاسيما في كتاباته المتأخرة، فإن من حقه تماما أن يفعل ذلك، لكن ألا يكون بذلك قد أعلن صراحة أنه تخلى عن الفلسفة؟ الواقع أنه يقول: «إن فكرة» المنطق تذوب في دوامة بحث اكثر منها أصالة [5]. لكن كيف يمكن أن يكون هناك بحث أكثر أصالة يستغني عن المنطق، وكيف يمكن أن يكون مثل هذا البحث فلسفيا؟ لا شك أن الإجابة عن مثل هذه الأسئلة هي أنه مثلما أن هناك أنماطا متعددة. أو مستويات مختلفة من التفكير، فهناك ضروب كثيرة من المنطق. ولقد سيطر ضرب واحد من المنطق على الفلسفة التقليدية، لكن ربما كان قد آن الأوان لتحطيم هذا الطغيان، والاعتراف بأن هناك طرقا مختلفة من التفلسف وأن لهذه الفلسفات منطقها الخاص. وقد يجد الوجودي بعض العون في أيامنا هذه من صاحب مذهب التحليل المنطقي ولا سيما الكتابات المتأخرة عند فتجنشتين Wittgenstein[3*] وأتباعه. ذلك لأن صاحب مذهب التحليل المنطقي يقول كذلك إن هناك ضروبا متعددة من المنطق. فهناك الكثير من الألعاب، ولكل لعبة قواعدها الخاصة.

لكن في الوقت الذي لا أتفق فيه مع النقاد الذين ذهبوا إلى أن كيركجور، وأنامونو، وهيدجر وآخرين قد تخلوا عن الفلسفة والمنطق، بل عن التفكير نفسه، فلا بد لي من الاعتراف بأن المنطق التقليدي ينتمي إلى أسلوب في التفكير يمتاز بالدقة والوضوح، وأن تفكير الوجودي يحيط به خطر دائم من أن يتحول إلى فكر غير منظم يحل فيه الانفعال والاقتناع الشخصي محل البرهان، وينظر فيه إلى الغموض على أنه عمق. ومن ثم فمن الأهمية بمكان أن نقول انه ينبغي على الفلاسفة الوجوديين الذين يزعمون أنهم يتجاوزون الأنماط التقليدية للفكر والمنطق أن يخبرونا بكل ما في استطاعتهم من وضوح ماذا يفعلون، وما هو منطقهم الخاص.

2- اللغة

يتم تحديد الفكر بوضوح عن طريق اللغة، ومن المشكوك فيه أن يكون من الممكن قيام أي ضرب من التفكير بدون اللغة، فحتى أفكارنا غير المنطوقة توضع في كلمات وجمل. وقد يكون هناك بعض أنواع التفكير التأملي لا تحتاج إلى كلمات، و يتحدث كثير من الوجوديين عن الصمت

بتقدير كبير، لكن مثل هذا الصمت لا يمكن أن يأتي إلا بعد الكلام. ونحن نصل إلى هذا الصمت عند فيلسوف مثل «يسبرز» لا عن طريق الإحجام عن الفكر والكلام بل بالمضي فيهما الإحجام أقصى مدى حتى ينقلبا الإحجام صمت. وبمضي الوقت سوف يجعلاننا بعد وقت قصير نتكلم مرة أخرى [6]. لكن بغض النظر عن الحالات الاستثنائية فان كل تفكير يتضمن لغة، ومن خلال اللغة يصبح التفكير عاما شائعا وفي متناول الآخرين، وذلك عنصر جوهري في وجودنا-في-العالم.

هناك مناقشة لا يستهان بها للغة في كتابات الوجوديين رغم أنها ليست هي شغلهم الشاغل، كما هي الحال عند التحليليين المنطقيين وقد يكون من المفيد أن نتساءل في بداية مناقشتنا عن الاختلاف بين الرؤية الوجودية ورؤية التحليليين للغة. إن الفيلسوف التحليلي، فيما أعتقد، يهتم بالبناء الداخلي للغة، أو بتركيبها المنطقي، وهو يهتم أيضا بالطريقة التي ترتبط بها اللغة بالعالم، وكيف «تدل» الكلمات والى ماذا «تشير»، وكيف يمكن أن يكون للقضايا معنى، وما هي شروط صدقها. أما اهتمام الوجودي فهو مختلف لأنه يهتم باللغة بوصفها ظاهرة بشرية اكثر من اهتمامه ببنيتها الداخلية أو بعلاقتها بشيء ما. والواقع أن الوجودي يركز انتباهه أساسا على الكلمة المنطوقة، على الكلام أو الحديث بوصفه ظاهرة بشرية كاملة، فهو يهتم بنبرة الصوت، وبالإيماءة، وبتعبير الوجه، وتلك كلها خصائص لا يهتم بها بالمنطق، وإنما تنتمي الإحجام الواقع اللغوي بمعناه الكامل الذي يضيع عندما تحل الكلمة المطبوعة أو المكتوبة محل الحديث.

إن العناصر الوجودية أو البشرية في اللغة هي دائما حاضرة، رغم أنها قد تكون في بعض الأحيان أكثر وضوحا منها في بعضها الآخر. فالصيغ الرياضية في الكتاب المدرسي تقدم لنا مثلا للحالة التي يخفت فيها الطابع الشخصي أو الوجودي للغة شيئا فشيئا حتى يكاد يتلاشى، في حين أن الكلام السياسي لا بد أن يقدم مثلا آخر تبدو فيه الجوانب الشخصية للغة بارزة واضحة. أما التفرقة التقليدية في اللغة بين لغة إخبارية ولغة تعبيرية أو انفعالية، فهي تفرقة بالغة السذاجة، لأن معظم لغتنا عبارة عن ظاهرة يمتزج فيها النوعان الإحجام أبعد حد، وقد لا تكون هناك لغة غير شخصية تماما.

يبدو أن هناك، على الأقل، طريقين ترتبط فيهما اللغة برباط لا ينفصم، بالوجود الشخصي، أولهما هو أن كل لغة فهي لغة شخص ما، فاللغة لا تنشأ في فراغ وإنما هي تنبع من إنسان ناطق أو متكلم Homo Loquens والواقع أنه ليس هناك ما هو بشرى أكثر من اللغة حتى عندما تتخذ شكل الصيغ المجردة. وثانيا: فان كل لغة موجهة الإحجام شخص ما (وأنا أفترض أن ذلك يصدق حتى إذا ما تحدث المرء إلى نفسه) فإحدى الوظائف الأساسية للغة هي تحقيق الاتصال.

يمكن أن نقول، إذن، إن الوجودي يهتم بالتحليل الوجودي للغة اكثر من اهتمامه بتحليلها تحليلا منطقيا، فمهمته هي سبر أغوار تلك العلاقات الوجودية التي تجعل اللغة ممكنة والتي تكون هي نفسها ممكنة عن طريق اللغة.

وهذا يعني أن الدراسات الوجودية للغة تتم أساسا في سياق الوجود مع الآخرين. وهناك بعض الملاحظات ذات المغزى حول اللغة في الصفحات الأولى من كتاب «بوبر Buber» الأنا-والأنت I and Thou فهو يقدم فكرة الكلمات الأولية لا سيما الكلمة الأولية «أنا-أنت» والكلمة الأولية «أنا-هو». ولقد سبق أن لاحظنا أن هذه الكلمات الأولية ليست كلمات منعزلة مثل «أنا» و«هو»، وأنت، ولكنها كلمات مركبة تتضمن في جوفها وجودنا-مع-الآخرين في العالم. «فإذا قيلت «أنت»، قيلت معها كذلك أنا «المركبة معها في كلمة «أنا-أنت»».

وهنا نرى إصرارا على البعد الشخصي للغة، أعني أنها باستمرار وسيلة اتصال بين الناس. فالكلمات الأولية لا تدل على أشياء وإنما هي توعز وتوحي بالعلاقات، فالكلمات الأولية لا تصف شيئا يمكن أن يوجد وجودا مستقلا عنها، بل أنها عندما تقال تجلب معها الوجود [7]. وهذه العبارة توضح عدم الاهتمام الوجودي أو الشخصي بما يقال إنه الوظيفة الأساسية للغة بوصفها تربط بين المتكلم وبين شخص آخر. و يبدو أن «بوبر» يؤكد كذلك أن الكلام لا يكون ممكنا بواسطة علاقة بالآخر سابقة على الوجود، بل إن الكلام يخلق بالفعل هذه العلاقة. ولقد كانت في ذهني فكرة مشابهة عندما كتبت في نهاية الفقرة السابقة عن «العلاقات الوجودية التي تجعل اللغة ممكنة والتي تكون هي بدورها ممكنة عن طريق اللغة». لكني أعتقد

أنه لا فائدة ترجى من سؤالنا عما إذا كان الوجود مع الآخرين يأتي قبل اللغة أو أن اللغة تظهر قبل الوجود مع الآخرين، ذلك لأن الوجود مع الآخرين- إذا ما فهم بمعناه الوجودي الشخصي الكامل-فلا بد أن نقول انه يتساوى في طابعه الأصلي مع اللغة. وأخيرا فان بوبر Buber يذهب إلى لغة «أنا-أنت» تقال من خلال الوجود ككل وتعبر عن الشخص بكامله، في حين أن لغة «أنا-هو» لا تفعل ذلك فاللغة تطور في ذاتها إلى درجات مختلفة.

ويبدو لي أن عبارات «بوبر» المقتضبة تتضمن نواة تحليل وجودي للغة. وبينما نجد الكتاب الوجوديين الآخرين يؤكدون جوانب مختلفة من الموضوع، فانهم لا يضيفون بالفعل شيئا جديدا لما تتضمنه ملاحظات «بوبر». فنجد هيدجر، مثلا، في بداية حياته (وسوف نرجئ الآن دراسة آرائه المتأخرة عن اللغة) يقدّم تحليلا مفصلا عن الحديث Discourse، بوصفه سمة وجودية أساسية تتم في إطار التعبير والاتصال. لكنا نجد أن النقاط الأساسية في هذا التحليل قد أشار إليها «بوبر» بالفعل. ومع ذلك فقد ذهب هيدجر بالفعل إلى أن هناك ضربا من الوجود مع الآخرين يسبق اللغة كما أنه يولي عناية (على نحو ما سنفعل بعد قليل) لعلاقة اللغة بالواقع [8]. ويذهب سارتر Sartre إلى أن اللغة ليست ظاهرة تضاف إلى الوجود من أجل الآخرين بل هي أصلا وجود من أجل الآخرين، أعني أنها حقيقة أن هناك ذاتية تمارس نفسها من أجل الآخر[9]. ومناقشة «سارتر» للغة تأتي في سياق ملاحظاته عن الغواية أو الإغراء Seduction فلكي أجعل الآخر يحبني لا بد أن أجعل من نفعي أمامه موضوع إغراء ؛ أعني موضوعا يسحره ويفتنه، وأنا لا أحقق ذلك إلا عن طريق اللغة بأوسع معنى للكلمة. ويعترف «سارتر» بأن اللغة البدائية ليست بالضرورة لغة غواية أو إغراء وأن هناك أشكالا أخرى منها. لكن «اللغة يمكن أن تنكشف تماما دفعة واحدة عن طريق الإغراء أو الغواية بوصفه النمط البدائي من التعبير»[10]. والواقع أن ميل سارتر إلى الاهتمام بالعلاقات غير الأصيلة مع الآخرين يعدّ تصميما لتلك العلاقة التي اصطبغت بصبغة مثالية إلى حد ما، أعني علاقة «أنا-أنت» التي أكدها «بوبر» رغم أن الأخير كان، بالطبع، يعي تماما أن هذه العلاقة هشة وأنها تتجه نحو التدهور.

إن أي تفسير واقعي للغة لا بد أن يضع في اعتباره ازدواج الدلالة

Ambivalence في اللغة. فهي يمكن أن تكون أداة توصيل، لكنها يمكن كذلك أن تكون وسيلة خداع فما هي المعايير التي يمكن أن نحكم بواسطتها على نزاهة اللغة؟ ها هنا يمكن أن نسترجع مناقشاتنا السابقة عن الحقيقة لا سيما فهم هيدجر للحقيقة بأنها اللاتحجب، فقد فهم علاقة اللغة بالواقع في إطار عملية الكشف أو اللاتحجب التي سبق الحديث عنها، فليست اللغة صورة من الواقع بحيث يمكن أن نحكم عليها بالصدق إذا كان كل جزء من أجزاء هذه الصورة يطابق الواقع الذي «تمثله» هذه الصورة. إن الحقيقة لا تكمن في القضية، بل في الواقع ذاته. واللغة تترك ما نتحدث عنه يظهر ويرى على أنه ما هو موجود. وتنجح اللغة في عملية الاتصال إذا ما أنارت أمام شخصين أو أكثر وجودهم في العالم وإذا ما جعلت كلا منهم يرى ما يراه الآخر. ومن الواضح أن مثل هذا التفسير للغة يضفي أهمية كبيرة على النزاهة الشخصية لمن يستخدم اللغة بقدر ما يضفي أهمية على الدقة المنطقية للغة ذاتها.

غير أن كثيرا من أشكال اللغة لا تحقق هذا التنوير والاتصال. لقد كتب كيركجور يقول: «يا لها من سخرية، أن يحط الإنسان من نفسه عن طريق الكلام فيهبط إلى مستوى أدنى من العجماوات ويصبح ثرثارا»[11]. ويستخدم هيدجر «لفظ الثرثرة Gerede» للتعبير عن ذلك الضرب من الحديث الذي لا يوصل شيئا ولا يكشف عن الكائنات على نحو ما هي عليه «إننا كثيرا مالا نفهم الأشياء التي يدور حولها الحديث. وإنما نصغي فقط لما يقال في الحديث بما هو كذلك».[12] وبدلا من أن تكشف الثرثرة عن الأشياء وتفتحها أمامنا فأنها تعتمها وتغلقها. وهكذا تتداول الكلمة وتتضمن بالفعل تفسيرا مقبولا لما نتحدث عنه، بل أنها تصبح قاطعة لكنها لا تحقق أبدا دور الحديث الأصيل. وبالطبع فان مثل هذا الحديث الثرثار هو الذي يميز «هم» أو «الجمهور» أو ما شئت من الأسماء، و يساعد في تدعيم سيطرتهم، ويحول دون مواجهة أصيلة أو خلاقة «مع الأشياء ذاتها».

وتساعد ظاهرة الحديث غير الأصيل في تفسير العداء الوجودي للدجماطيقية Dogmatism[*4] وللآراء التي تم قبولها، ببساطة، بسبب السلطة أو لتاريخها الطويل في التراث. ففي جميع هذه الحالات تنحرف اللغة عن وظيفتها الحقيقية إذ تتداول الكلمات فترة طويلة لكنها تسمع بوصفها

كلمات فحسب، فلا يحدث التفتح، ولا يسمح لنا أن نرى الواقع الذي تعبر عنه هذه الكلمات أو نستحوذ عليه. ولهذا السبب يفضل الوجودي العودة إلى المنابع، ومواجهة الطريقة التي توجد بها الأشياء، لا الطريقة التي يقال أنها توجد عليها. وهذا لا يعني رفضا متغطرسا أ للتراث بأسره سواء في الفلسفة أو اللاهوت أو الفن.

وإنما يعني بحثا نقديا للتراث ينقل إلينا الواقع دون أن يسمح لنفسه بأن يحل محله.

وعلى الرغم من أن التحليل ونقد اللغة الوجودي يختلفان أتم الاختلاف عن التحليل المنطقي لها، فلا بد من اعتبار هذين المنظورين متكاملين لا متعارضين. فهما معا يعترفان بالأهمية الفائقة للغة في شؤون البشر، وبأنه يمكن بسهولة أن يساء فهمها وتصبح خداعة، وبذلك تؤدي إلى عكس المقصود منها. وكلاهما يقدم بطرق مختلفة إرشادات عامة لاستخدام اللغة استخداما سليما.

3- حدود الفكر واللغة

أشرنا أكثر من مرة طوال هذا الفصل إلى التحليل المنطقي بوصفه ضربا من الفلسفة له اهتمام خاص باللغة. ومن المعروف أن كثيرا من المحللين هم أيضا وضعيون.. Positivists[(5*)] وهم يذهبون إلى أن هناك حدودا معلومة لما يمكن أن نتحدث عنه أو أن نفكر فيه، على الأقل حديثا أو تفكيرا ذا معنى. وأود في هذا القسم الأخير أن أسأل عما إذا كان التحليل الوجودي للغة يقدم لنا كذلك حدودا أو ما إذا كان يقترح علينا طرقا يمكن بواسطتها للوضعية Positivism أن تخرج من المأزق الذي وضعت نفسها فيه.

ولا شك أن الفهم الوجودي للإنسان بوصفه الوجود الذي يجاوز ذاته بصفة مستمرة، يؤدي، في جميع جوانبه إلى رفض فكرة قبول حدود لما يمكن أن نقوله أو أن نفكر فيه بطريقة ذات مغزى. وأعتقد أن معظم الفلاسفة الوجوديين يتفقون مع دايفيد إ. جنكنز... David E.Jenkins في قوله «ما زلت أعتقد أن أحد التحديات التي تواجه وجود الموجود البشري هو أنه يواجه فرصة اتخاذ القرار فيما ينبغي عليه أن يفكر فيه. ولو أن الناس قبلوا ما وجده جيلهم معقولا، لما كان لدينا علم ولا جوانب إنسانية

رفيعة [13]..» وقد وردت هذه العبارة في سياق فقرة كان يحتج فيها «جنكنز» على «وجهة نظر العالم الحديث» بوصفها المحك النهائي والحاسم لما يمكن أو ما ينبغي أن نفكر فيه بوصفنا بشرا، وموجودات بشرية وهي فقرة تذكرنا بوضوح بمناقشتنا في القسم الأخير عن الثرثرة، وعن الـ«هم» التي تعتبر نفسها قاطعة وتقوم فعلا بتفسير العالم لكل إنسان قبل أن تكون هناك أية مواجهة مع «الأشياء ذاتها».

ويعارض بعض الوجوديين «الميتافيزيقا»، لكني أشك إن كان أيّ منهم يمكن أن يسمى وضعيا .. Positivist، ولقد سبق أن رأينا أنهم لا يوافقون على القضية التي تقول إن الفكر والواقع متفقان فالواقع يجاوز الفكر، وهذا «التجاوز» هو بالضبط ما يفتن الوجوديين ويريدون أن يقولوا شيئا عنه. ويمكن للمرء أن يقول بتعبير مختلف قليلا أن الوجودي عندما يدرس اللغة بوصفها ظاهرة وجودية يكون قد ابتعد بالفعل عن المذهب الوضعي، ذلك لأن الإنسان يعبر عن نفسه في اللغة ومنه هو نفسه الوجود الذي يتجاوز ذاته وهو الوجود الذي يعرف في أعماق ذاته سر هذا الوجود الذي يخرج من نفسه، فطبيعته نفسها تكمن في هذه الخروج، وفي تجاوز الحدود، أعني تجاوز حدود أي وضع يجد نفسه فيه.

وبالطبع فان إزاحة الحدود أو التخوم للفكر واللغة تتم بطرق شتى وبدرجات متفاوتة عند الفلاسفة المختلفين. فلقد أدركنا منذ بداية دراستنا الصراع القائم بين أولئك الوجوديين الذين يعتبرون الإنسان هدفا نهائيا، وبين أولئك الذين يربطون تفسيرهم للإنسان بفكرة الله أو الوجود، ولقد قلت حتى بالنسبة للمجموعة الأولى إنهم ليسوا وضعيين. لكن المجموعة الثانية وحدها هي التي تهتم ببيان كيف تستطيع اللغة والفكر أن يتجاوزا حدود ظواهر الحس والإدراك الذاتي الوجودي.

ذكرنا في مناقشاتنا السابقة أراء هيدجر المبكرة عن اللغة، ووعدنا بدراسة أفكاره المتأخرة حول هذا الموضوع. لقد ذهب في مؤلفاته المبكرة إلى أن اللغة (أو بالأحرى: الحديث) سمة وجودية، أي إمكانية أساسية للوجود تنتمي إلى الموجود البشري. وتلك هي وجهة النظر الوجودية النموذجية التي تشكل الأساس لذلك الضرب من التحليل الذي كان موضوعا لبحثنا في هذا الفصل حتى الآن. غير أن هيدجر ابتعد في فكره المتأخر

عن الجوانب البشرية والوجودية للغة، وذهب إلى أن الإنسان لم يخترع اللغة، ولم يكن في استطاعته أن يخترعها[14]. فقبل أن يكون في استطاعة الإنسان أن يتكلم كان لا بد له أن يواجه الوجود، فاللغة هي «مقر الوجود» وليست تلك صورة مجازية خالصة تشكلت بتطبيق الصورة المألوفة للمسكن على الوجود، ذلك لأن تفكيرنا في ماهية الوجود هو الذي يتيح لنا أن نصل في النهاية إلى فكرة البيت والمسكن [15].

على الرغم من أن هيدجر يتنصل في كتابه «الوجود والزمان» مما أطلق عليه اسم «صوفية الكلمة» Wortmystik فمن الصعب أن ينكر المرء أنه يسير في هذا الاتجاه في كتاباته المتأخرة، فليست اللغة مسكنا للوجود فحسب بل إنها تتخذ تدريجيا ذلك الطابع وتلك الوظائف التي كانت تعزى من قبل إلى الوجود ذاته. ومن الطرق الواضحة التي تبدي فيها صوفية الكلمة عند هيدجر افتتانه بالإشتقاقات اللغوية والمعاني الأصلية الأولى للكلمات (وذلك تطور تم من فترة مبكرة من فلسفته). ولقد سبق أن لاحظنا الطريقة التي ربط بها فهمه للحقيقة بالكلمة اليونانية A. Lethia التي تعني اللاتحجب. كما درس كثيرا من الكلمات اليونانية الأخرى لاعتقاده أن الوجود يفصح عن نفسه في هذه الكلمات، ولقد درس الكلمات الألمانية بطريقة مماثلة لاعتقاده: «بأن اللغة الألمانية تتفق مع اللغة اليونانية (من زاوية الإمكانات التي تقدمها للفكر) في أنهما في آن معا أقوى اللغات كلها وأكثرها روحانية»[16]. وقد تكون دراسة هيدجر الفينومينولوجية للكلمات بوصفها مفاتيح لمعنى الوجود مفيدة غاية الفائدة في بعض الأحيان، لكن بعض النقاد يذهبون إلى أن حججه المستندة إلى الاشتقاقات اللغوية للكلمات هي أضعف أجزاء فلسفته.

لا شك أن رؤية هيدجر للغة تسمح بمزيد من الاستخدامات المعتمة والرمزية للكلام اكثر مما تسمح به وجهة النظر عن اللغة التي ارتبطت بالتجريبية المنطقية... Logical Empiricism[*6]. ورغم أنه لا يمكن الحديث عن سر الوجود الغامض بنفس اللغة الحرفية التي تتحدث بها عن كثرة الموجودات المتناهية، فانه إذا كانت كل لغة هي مسكن للوجود وهبة من الوجود، فلا بد أن يحدث فيها لون من الكشف عن طابع الوجود.

ولقد شغلت كارل يسبرز كذلك مشكلة علاقة اللغة بسر الوجود الغامض،

وكانت دراسته لها من زوايا معينة، أكثر اكتمالا من الدراسة التي قدمها هيدجر، وان كانت مثلها في هلاميتها. و يبدو أنه يحدد ثلاثة مستويات للفكر واللغة: «يوصف الظاهر ويفكر فيه بواسطة التصورات. وتنقل الإشارات Signs ما أكونه أنا وما يمكن أن أكونه. أما الواقع المفارق، الذي يخبره الوجود البشري وحده، فيتبدى في شفرات.. Ciphers»[17]. وتدل الشفرة Acipher (و يفضل يسبرز هذا المصطلح على كلمة «الرمز») «على لغة الواقع التي يمكن أن تسمع وتخاطب على هذا النحو وليس على أي نحو آخر». وبواسطة هذه اللغة نتصور التعالي.. Transcendence[7*] على أنه كيان معقول من نوع ما. لكنا لو أخذنا بكل حرفيتها لوقعنا في الخرافة. «ما لم تظل اللغة لا متناهية، مغلقة، سريعة الزوال، فسوف يكون تموضع التعالي خرافيا، والحق أن معنى الخرافة إنما هو أن تجعل من التعالي موضوعا»[18]. ويقدم يسبرز أمثلة للشفرات: الإله المشخّص، الإله الواحد، الإله المتجسد. فهذه كلها ترتبط بالتعالي، لكن أيا منها لا يصور التعالي عقليا ولا يقدم لنا فكرة حرفية عنه: فهل نقول أن لهذه الشفرات مضمونا معرفيا؟ لا بد للمرء وفقا لمصطلحات يسبرز أن ينكر ذلك، لأن كل معرفة لا بد أن تتخذ عنده شكل الذات-الموضوع. وأما الشفرات فلا تقدم لنا يقينا معرفة بهذا المعنى الضيق، ومع ذلك فهي ليست مجرد رموز فارغة لا ترتبط بالتعالي الذي نتحدث عنه. فهناك صراع دائم بين الشفرات، والشفرة التي تنتصر يكون لها، على الأرجح، كفاية أكثر من الشفرات المرفوضة. وإذا كانت الشفرات لا تستطيع أن تصور أو تموضع التعالي، فإنها توحي بفكرة ما عنه. إنها تأخذنا فيما وراء الفكر المألوف، لكنها هي نفسها ضرب من التفكير.

غير أن تعاليم يسبرز يزيدها تعقيدا إيمانه بأننا نستطيع أن نتجاوز الشفرات ذاتها،فهو يتحدث عن «تلك المفارقة المثيرة للغة تنهى اللغة»، وفي هذه الاستكشافات التأملية للمتصوفة. وهو يبدي إعجابا شديدا بالمتصوفة الآسيويين، وان كان يذكر من بين الأ وروبيين «ميستر ايكهارت Meister Eckhart» الذي تجمعه كما سبق أن لاحظنا أوجه شبه مع هيدجر بدوره، «إن هناك قوة عجيبة في تلك المحاولات التي تبذل، لا من أجل تجاوز الواقع وحده، بل من أجل تجاوز كل الشفرات أيضا، ومن أجل الوصول إلى

ذلك الأساس الذي يحملنا ويشمل كل شامل، والذي لا يمكن التفكير فيه أو الحديث عنه»[19]. ويصف يسبرز ويحلل الصرح البوذي العظيم المسمى بورو بودرو Boro Buddor في جزيرة جاوة، بوصفه مثالا على التفكير (أو لنقل، على نتاج للتفكير أو ربما لغة غير لفظية) الذي يتجاوز الشفرات ذاتها. فهو عنده «يجمع بين الصور والرموز والترتيبات المكانية، وانتقالات الحاج في ذلك المكان، لكي يؤلف من هذا كله تصويرا باهرا للفكر البوذي يجاوز كل الشفرات»[20].

ها هنا نصل في الواقع إلى الحدود القصوى للفكر، إلى محاولة التفكير فيما لا يمكن التفكير فيه. ففي نهاية المطاف يتضح أنه توجد بين المذهب الصوفي والمذهب الوضعي وشائج قربى، فهما معا يلوذان بالصمت إزاء ما لا يمكن التفكير فيه أو التعبير عنه. ويبدو من الواضح أن فتجنشتين في مرحلته المبكرة، مرحلة «الرسالة المنطقية الفلسفية، كان وضعيا في جانب منه، وصوفيا في جانب آخر. ومع ذلك فان الصوفية والوضعية مختلفتان كذلك أتم الاختلاف، فالوضعي يعلن استسلامه قبل أن يستسلم الصوفي بوقت طويل. ومن المرجح أن الطريقة التي يقوّم بها المرء المذهب الصوفي هي التي تحدد الطريقة التي يقوّم بها تلك الشطحات الميتافيزيقية في الفكر واللغة التي نجدها عند مفكرين وجوديين من أمثال هيدجر ويسبرز. ولما كنت أعتقد أن التفكير، والتأمل العقلي، والتأمل الروحي، والصلاة، والفلسفة، واللاهوت كلها متصلة (رغم أنها متمايزة بالطبع) فإنني أعتقد أن الفكر واللغة يمكن أن يمتدا في الاتجاهات التي أشرنا إليها في هذا القسم.

8 المشاعر

١ - المشاعر والفلسفة

لقد درست الفلسفة دراسة طويلة ما يسمى عادة باسم: المشاعر، والأحاسيس، والأحوال المزاجية، والانفعالات، فهي تنتمي إلى صميم تكوين الإنسان من الداخل إلى حد لا يمكن معه التغاضي عنها في أية محاولة لتفسير الإنسان. ولقد حاول الفلاسفة من أفلاطون وأرسطو حتى العصور الحديثة تحليل الحياة الانفعالية للإنسان وربطها من حيث هو موجود أخلاقي عاقل.

غير أن المشاعر كانت دائما موضع ريبة، فالفلسفة بوصفها تفكيرا عقليا هي، على وجه الدقة، محاولة للارتفاع فوق الأهواء والنزوات. والفيلسوف، عادة، ينأى بنفسه عن الانفعال و يسعى إلى الفهم الهادئ للأشياء. وإذا كان قد سمح بوجود الانفعالات في صلب الفلسفة، فهو إنما فعل ذلك كيما يتمكن من إخضاعها للتمحيص العقلي، وهو في هذه الحالة لا يعترف بها مصدرا للحقيقة الفلسفية، وإنما يعتبرها ،بالأحرى، ذات تأثير ضار. أي أن من الواجب فهمها حتى نعمل، بقدر المستطاع على إلغاء أثرها في إبعاد الفكر عن مساره العقلي.

هناك بالطبع استثناءات لذلك الموقف الذي كان

في عمومه متشككا إزاء الانفعالات. فباسكال Pascal يعترف بأن للقلب مبرراته الخاصة، وأن «مبررات القلب هذه» يمكن أن تتحكم، على الأقل في مناسبات معينة، في مبررات العقل. وحتى الفلاسفة من أصحاب الميول العقلية القوية كانوا، أحيانا، يبدون إعجابهم بالطابع الشامل والمباشر الذي يتسم به ذلك الضرب من الفهم الذي تأتي به المشاعر، وقابلوا بينه وبين الفهم المفتت الذي يجلبه التفكير الاستدلالي. فبرادلي، مثلا، F. H. Bradley[1*] يرى أن المشاعر هي مفتاح لأعلى ضروب التفكير، وربما كان هذا هو السبب الذي وصف من أجله بأنه «ضد العقل في نهاية المطاف»[1]. رغم كل استدلالاته العقلية الرائعة.

لكن المرء يستطيع أن يقول، بصفة عامة، أن الفلاسفة لا يهتمون بدراسة «فلسفة الوجدان أو المشاعر» إلا إلى الحد الذي تعني فيه هذه الدراسة بحثا عقليا للانفعالات والعواطف، والذي كان يحدث، عادة، هو أن أية فلسفة للمشاعر بمعنى الفلسفة التي تتحكم فيها المشاعر، كانت تستبعد (شأنها شأن أية «فلسفة للحياة») على أساس أنها لا ترتفع إلى مرتبة الفلسفة، إذ كان يبدو أنها لا تستجيب للمطالب الصارمة للحقيقة.

لكن مع ظهور الوجودية عادت مشكلة المشاعر وعلاقتها بالفلسفة برمتها إلى الظهور من جديد. وأنا لا أعني بذلك المزاعم المتطرفة التي قال بها مفكر مثل أونامونو Unamuno حول الانفعال و«القلب»، بقدر ما أعني دراسات أكثر اتزانا للمشاعر عند كتّاب مثل سارتر، وهيدجر، وريكور Ricoeur ومارسل وغيرهم، ويمكن أن يقال في النهاية إن فينومينولوجيا الانفعالات التي قدّمها فلاسفة من أصحاب الميول الوجودية سوف تبرهن على أنها إحدى إنجازاتهم الباقية العظيمة القيمة. على أنني أعتقد أن الوجودية ليست مجرد فلسفة للوجدان أو المشاعر بمعنى أن اقتناعاتها تتشكل بالانفعال أكثر مما تتشكل بالعقل. إذ لا يلتقي المرء عند أعظم ممثليها بانفعال محض، بل يلتقي بانفعال مارس عليه الفيلسوف تفكيرا عقليا طويل الأمد. كما أن هؤلاء الفلاسفة ينظرون إلى مشاعرنا على أنها بدورها طريق نصل بواسطته إلى الحقيقة الفلسفية، فالمشاعر ليست نقيضا للعقل والفكر وإنما هي مصدر لاستبصارات يمكن أن تستخلص وتنقل إلى الآخرين بواسطة التفكير الفلسفي، فضلا عن أن هذه قد تكون من أعمق

الإستبصارات المتاحة لنا وألصقها بنا.

ليست الوجودية فلسفة للمشاعر، وإنما هي تعترف بأن للمشاعر مكانة في النسيج الكلي للوجود البشري. ولو نظرنا إلى المشاعر منعزلة لكان معنى ذلك أننا نتعامل مع تجريد محض، ولكننا قد رأينا من قبل أن المذهب العقلي الخالص هو كذلك تجريد، ويحتمل أننا جميعا ما زلنا متأثرين «بعلم نفس الملكات» القديم، بحيث نظن أن العقل، والانفعالات، والإرادة، هي قوى منفصلة عن «النفس» لا مجرد تمييزا ت قمنا بها داخل المضمون الكلي للتجربة، الذي يشتمل في كل لحظة على عناصر عقلية وانفعالية وإرادية، وان هذه العناصر لا يمكن وضع فواصل حادة بينها، وإنما هي تنتمي إلى كل حي. ولذا فان ما يقوله الوجوديون عن المشاعر لا يمكن فهمه معزولا بل لا بد أن يفهم في سياق محاولتهم تقديم فلسفة عينية للوجود البشري في نطاقه الشامل.

2- بعض الملاحظات العامة حول المشاعر

من المعترف به، منذ مدة طويلة، أن الانفعالات ترتبط ارتباطا وثيقا بالجسد وأحواله المتغيرة، فعندما يغضب الإنسان نلاحظ عليه أعراضا جسمية: فقد يحمر وجهه، وتلمع عيناه، ويرتفع صوته ويصبح أجش، ويتخذ جسمه وضع التهديد. ولقد فسر الأساس المادي للانفعالات تفسيرا أكثر وضوحا في الآونة الأخيرة. إذ أن التفسير النفسي للغضب يقترب كثيرا، في وقتنا الراهن، من التفسير تفسيرا فسيولوجيا فهو يتحدث عن: الهرمونات، ودقات القلب، والجهاز العصبي السمبثاوي وما إلى ذلك. فقد أصبح من المعترف به منذ عصر «وليم جيمس W. James»[2*]، على الأقل، أن أي تفسير مقنع للانفعالات لا يمكن أن يقوم به «علم عقلي mental Science» نظري، بل لا بد من البحث عنه في علم الحياة وعلم وظائف الأعضاء.

على أن التأكيد على أهمية الأساس المادي للانفعالات لا يشكل أي إحراج بالنسبة إلى الوجودية، فقد سبق أن رأينا أن الوجود البشري يفهم في رأي الوجودي على أنه وجود-في-العالم، وأن امتلاك الإنسان لجسد (أو لكونه جسدا) هو الذي يجعله يشارك في العالم، وهكذا يفهم الإنسان على

أنه وحدة نفسية بدنية، ولن تجد تفسيرا وجوديا للمشاعر يتجاهل ما يمكن أن يسمى بجانبها الحشوي. غير أن التفسير الوجودي لا بد أن يختلف، يقينا، عن التفسير الفسيولوجي المحض، وعن التفسير السيكولوجي الخالص، بقدر ما يميل الأخير إلى أن يكون سلوكيا، فلا بد للوجودي، في مطالبته بالعينية أن يقول أن التفسير السلوكي هو تفسير مجرد[*3]. لكن ليس في ذلك إنكار لاستخدامه ونفعه في سياقات معينة، وإنما هو إنكار للقول بأن التفسير التجريبي للانفعالات هو تفسير كامل. إذ لا بد من إضافة التجربة الداخلية إلى الظواهر الخارجية التي يمكن للملاحظ أن يلاحظها، وهذه التجربة الداخلية لا يمكن معرفتها إلا عن طريق المشاركة في الوجود الانفعالي. لكن التفسير الوجودي للمشاعر لا يهتم فحسب بالجانب الداخلي الذاتي (كما لو كان هذا الجانب شيئا معزولا موجودا في فراغ). بل يهتم كذلك بالجانب الفيزيقي أو الجسدي. غير أن الجسد المقصود في وجهة النظر الوجودية هو الجسد الذي يخبره شخص متجسّد، لا الجسد الذي هو موضوع محض للملاحظة الخارجية.

ولقد رأينا في مرحلة سابقة من هذا الكتاب أننا نوجد في العالم ونشارك في أحداثه من خلال الجسد. والواقع أن هذه المشاعر التي هي من زاوية معينة أحداث جسدية (وبالتالي فيزيقية ودنيوية)، ومن زاوية أخرى تجارب داخلية للموجود، ربما كانت أهم وسائلنا المباشرة للانفتاح على العالم. ذلك لأننا نكون مجرد مشاهدين للعالم حين تتكوّن لدينا الإدراكات الحسية التي نصل إليها عن طريق تجربة الحراس، أما مشاعرنا فتجعلنا نشارك في العالم على نحو مباشر. وهكذا فإن الإدراك من خلال الحواس هو الأساس في الفهم الموضوعي للعالم، إذ أنني أنفصل عن الموضوع حتى يقف أمامي كموضوع، أما في حالة المشاعر فإني أتحد مع ما أشعر به، بحيث يشملني وهو معا كل واحد، وأقرب الإدراكات الحسية إلى مثل هذا الشعور (أو الوجدان) هو اللمس. ومما له دلالته أن لمس الشيء يعني كذلك الشعور به والدخول معه في علاقة وثيقة حميمة.

ولما كنت من خلال المشاعر أشارك في العالم بطريقة مباشرة وفريدة، فان المشاعر والانفعالات هي-إن جاز التعبير-سجل لوجودي-في-العالم. وتكشف اللغة التي يستخدمها بعض الوجوديين عن هذه الفكرة بوضوح

تام. فهيدجر يتحدث عن الحالة التي يسميها Gestimmtheit، أعني التناغم، أو الانسجام مع العالم. و يستخدم ريكور Ricoeur استعارة مماثلة عندما يتحدث عن طبقة النغم Tonalite كما لو كان على المرء أن يتكيف مع درجة النغم في العالم. ويستخدم هذا الكاتب نفسه كلمة جو أو مناخ atmospheric فيما يتعلق بالمشاعر. والجو هو ما يحيط بنا، وهو كذلك ما نتنفسه، فنحن بمعنى ما «نتنفس» في العالم من خلال المشاعر وندمج في العالم بوصفه البيئة التي نعيش ونتحرك فيها، ويكون لنا فيها وجود.

هل هناك انفعالات لا يكون لها أساس في الجسد؟ يمكن للمرء أن يقول، على الأقل، إن بعض المشاعر يغلب عليها الطابع الجسدي والدنيوي، على نحو اكثر وضوحا ومباشرة من بعضها الآخر. فيبدو أن الحس الجمالي الذي يثيره منظر السماء المرصعة بالنجوم يرتبط ارتباطا أوثق بالجانب الفيزيقي من الحس الجمالي الذي يثيره تأمل التناسب الرياضي لنظرية كوبرنيكس Copernicus الفلكية. ولو شئنا أن نضرب مثلا آخر لقلنا إن كانط I. Kant ذهب إلى أن الشعور بالاحترام الذي أضفى أهمية كبيرة على الحياة الأخلاقية، هو شعور عقلي متميز عن الأهواء التي ترتبط بالتجربة الجسدية. ومن المسلم به أن هناك مشاعر وانفعالات يبدو ارتباطها بأحداث الجسد أضعف بكثير من الخوف والغضب مثلا.

ومع ذلك فحتى أعظم مشاعرنا سموا تضرب، فيما يبدو، بجذورها آخر الأمر في وجودنا-في-العالم، أو إن شئنا أن نكون أكثر دقة، في وجودنا-مع الآخرين-في العالم، فالاحترام مثلا يتضمن وجودنا في مجتمع أخلاقي، وفضلا عن ذلك فمن الواضح أن هذا الوجدان «العقلي» قريب الشبه من مشاعر أخرى أقرب بوضوح إلى ا لطابع «الانفعالي» مثل: التوقير، والإعجاب، والرهبة. و يقول بول ريكور P. Ricoeur عن الاحترام أن جذوره «ترجع إلى شيء أشبه باستعداد الرغبة للعقلانية»، وهو بذلك «مثل الكرم عند ديكارت الذي هو في وقت واحد فعل وانفعال: فعل للإرادة الحرة، وانفعال يكمن في أعماق الجسد»[2]. ويبدو أن المشاعر تقع في مكان وسط بين عمليات الحياة الجسدية المحضة التي لا نكاد ندرك بعضها عن وعي، وقد تكون لا واعية تماما، وبين الممارسة الواعية للتفكير العقلي. ولنذكر في هذا الصدد أن «القلب» (أو ذلك الجزء المنفعل بقوة أو المستقر المشاعر) يتميز في

التقسيم الثلاثي للنفس عند أفلاطون عن رغبات الجسد وعن العقل في آن معا، وهو يوصف بأنه يعمل أحيانا مع أحدهما وأحيانا مع الآخر (الجمهورية 440-441)[*4].

لو كان تفسيرنا للمشاعر، حتى الآن، سليما، بحيث يمكن أن نعترف بأنها تجعلنا ننسجم مع العالم، وأن المشاعر الأكثر سموا، على الأقل، وثيقة الصلة بالعقل، لكان عندئذ من الصعب أن نستبعد الفكرة القائلة بأن المشاعر يمكن أن تولّد استبصارات أصيلة ذات أهمية فلسفية. بل إن هذه العلاقة الوثيقة التي تربطنا بالعالم من خلال المشاعر، قد تكشف لنا، عن حقائق تتعلق بالعالم، لا تتاح لنا على الإطلاق من خلال عملية المشاهدة المحضة التي تتسم بها ملاحظتنا للعالم من خلال الحواس.

ولكن أليس من الجائز أننا نقول هنا كلاما لا معنى له؟ أليست الأمزجة المتقلبة والمشاعر التي تظهر وتختفي في أذهاننا موجودة في «أذهاننا» فحسب ؟ وكيف يمكن لهذه المشاعر المراوغة أن تكشف شيئا عن طبيعة الواقع Reality الذي يجاوزنا؟ لا شيء يبدو أكثر ذاتية من الشعور، فإذا شعرت بوجع أسناني كان وجع الأسنان هو أمرا خاصا بي تماما، رغم أن وجع الأسنان الحقيقي المؤلم قد يستبعد كل شيء آخر من مجال الوعي. لكن لا شك أن وجع الأسنان يشير إلى شيء موضوعي ما، فقد أحدثته حالة مادية في الأسنان التي هي جزء من جسدي (وبالتالي جزء مني) وجزء من العالم في وقت واحد. ولكن لنأخذ مثالا آخر: افرض أنني أنظر إلى أشجار متفحمة على منحدر تل أسود بعد حريق في غابة وقلت: «يا له من منظر حزين !» فما الذي يمكن أن يعنيه هذا القول ؟ أهناك شيء حزين أو مؤسف في منحدر التل ؟ أم أن اللغة ضللتني ؟ إننا نستخدم كلمات مثل «حزين»، و«مؤسف» لأشياء نراها في العالم، ولكن ألا تنطبق هذه الصفات في الواقع علينا نحن ؟ يبدو أنني أنا الذي أكون حزينا عندما أنظر إلى منحدر التل وليس هو، وأنا الذي أسقط مشاعري على ما أراه. ومع ذلك فان الأمر ليس هنا أيضا على هذا القدر من البساطة، فعندما رأيت جانب التل هذا نفسه منذ شهر مضى قبل الحريق عندها كانت الأشجار خضراء، وكانت هناك ضروب كثيرة من الحياة البرّية، لم أكن أتخيل أن أقول عنه انه منظر حزين. فلا يمكن إذن أن يكون معنى قولي أن الحزن في ذهني وليس

في التل، هو أن وجود الحزن أو عدم وجوده في ذهني لا علاقة له بوضع الأشياء الفعلي «في العالم الخارجي». صحيح أننا «متقلبو المزاج»، إلى حد ما، وأن حالات الاكتئاب أو الابتهاج تطرأ علينا على نحو غير متوقع، بحيث إن نفس المنظر الطبيعي قد يبدو لنا يوما مفرحا وفي اليوم التالي محزنا. ونحن نقول عن الناس. الذين تتغير أمزجتهم بسرعة، ولا يمكن التنبؤ بها إنهم «هوائيون Temperamental» فهم يسقطون مشاعرهم الداخلية بطريقة أكثر من المعتاد على العالم وعلى غيرهم من الناس. وفي الحالات المتطرفة كحالة البارانويا Paranoia (جنون العظمة أو الاضطهاد) يتحول هذا الإسقاط إلى ظاهرة مرضية ويؤدي إلى الخلط والتشوش. غير أن قدرتنا على أن نتعرف على الحالات المرضية، تعنى، في ذاتها وجود معيار norm وإذا كان في وسع المشاعر أن تنحرف فان هذا، في ذاته، دليل على أن هناك مشاعر معينة هي المناسبة لمواقف معينه.

المشاعر، إذن، ليست في داخلي أو ذهني فقط، بل إنها تترابط مع ما هو خارج ذهني. ويمكن أن نقول بلغة الفينومينولوجي إن المشاعر «قصدية intentional» أعني أنها تتجه نحو حالات فعلية معينة. والقول بأن المشاعر تكون أحيانا غير مناسبة أو لا تتناسب مع الحالات الفعلية التي كانت تقصدها في اتجاهها، لا يتعارض مع القول بأن المشاعر في الحالات العادية تجعلنا في الواقع نتناغم أو نسنجم attune مع حالة الأشياء الواقعية. بل أن إمكان الإحساس بالشعور «الخاطئ» ينطوي ضمنا (أو يفترض وجود) على الحالة السوية، وكل ما يعنيه ذلك هو أننا قد نخطئ فيما ندركه بحواسنا، لكن إمكان وجود الهلوسة يفترض أن الإدراك السوي حقيقي.

قد يقول قائل: «إنني أشعر بالغضب من الطريقة التي تعالج بها الحكومة هذا الموضوع، لكن ربما كان من الخطأ بالنسبة لي أن أشعر على هذا النحو». إن غضبه أو حنقه ضدي بمعنى أنه يتجه نحو حالة فعلية معينة وهي سلوك الحكومة. وفضلا عن ذلك فان غضبه أو حنقه ليس أمرا تعسفيا ولا هو شعور ذاتي خالص، وإنما المفروض أنه يتناسب مع فعل الحكومة. ومع ذلك فان المتحدث يعترف كذلك بأنه قد يكون مخطئا في شعوره على هذا النحو. وهنا يمكن أن نلاحظ أننا نستخدم كلمة «الحس السليم Sensibility» لتدل على القدرة على الإحساس بالمشاعر «الصحيحة»

فالشخص الذي يملك حسا سليما يسخط على الظلم ويتعاطف مع العذاب.. وهلم جرا. لكن حسه السليم يعني أيضا حساسية Sensitivity، فلديه، كما نقول، «حس مرهف» بما يحدث، وهو متناغم مع العالم من حوله بما في ذلك عالم الشؤون البشرية و يستجيب الاستجابات الانفعالية المناسبة.

فإذا قلنا إن المشاعر «ضدية»، وبالتالي أنها تتجه نحو الحالات الموجودة في العالم، فلا بد أن نقول كذلك إن هذه العلاقة متبادلة. ولا شك أن هناك مغزى لتلك التسمية التقليدية للمشاعر بأنها انفعالات أو تأثرات فهذه الألفاظ الأخيرة توحي، فيما يبدو، بأن الذات صاحبة هذه المشاعر متقلبة سلبية حدثت لها هذه المشاعر نتيجة لظروف خارجية عنها (أو في بعض الحالات نتيجة لعوامل داخلية لا سلطان لها عليها)، فالمشاعر تظهر وتختفي، وليس في استطاعتنا أن نخلقها كما نريد، ولا أن نبعدها كما نشاء. وبقدر ما تثار فينا المشاعر عن طريق حقائق فعلية في العالم (من بينها أجسادنا) فان ذلك بدوره يدل على عدم صحة الاعتقاد بأن المشاعر ذاتية خالصة، فهي انعكاسات أو استجابات لأحداث تحدث بطريقة موضوعية، ولكنا مع ذلك لسنا في مشاعرنا خاضعين تماما للأحداث الخارجية. فنحن نتعلم كيف نسيطر على أمزجتنا، وذلك على الأقل في حدود معينة.

جميع هذه الاعتبارات تعيدنا إلى النقطة التي أثارها أفلاطون وأشرنا إليها ولاحظناها في مرحلة سابقة من مناقشتنا، وهي أن المشاعر أو «القلب» تقع في منطقة وسط بين عمليات الجسد الغريزية العمياء وبين قوى الفكر والعقل الواعية، وأن هذه المشاعر يمكن أن تعمل في بعض الأحيان في خدمة أحدهما، وتعمل في أحيان أخرى في خدمة الآخر. وعلى هذا النحو نقول عن بعض مشاعرنا إنها «بدائية» ونقول عن بعضها الآخر إنها «راقية» نسبيا ؛ فالأولى مرتبطة بالغريزة والثانية بالعقل والفكر. وأنا أعتقد أن سورة الغضب العمياء التي تخلو من التفكير هي مثال على الطابع البدائي للمشاعر أو الوجدان. في حين أن الاحترام والاستياء الأخلاقي يمثلان النوع الراقي منها. لكن ليس من السهل دائما أن نقوم بهذه التفرقة، فالنزوع الجنسي، مثلا، يمكن أن يكون في بعض الأحيان بدائيا، لكن النزوع الجنسي البشري الحقيقي كما لاحظنا في فصل سابق ليس غريزة جسدية محضة وإنما هو ظاهرة وجودية في غاية الرقي.

ويفضل هيدجر أن يستخدم تعبير Befindlichkeit ليحل عل كلمات تقليدية مثل: وجدان، وانفعال وتأثر وعاطفة وما شابه ذلك. ويصعب أن نجد ترجمة مقنعة ترادف مصطلح هيدجر. فالمترجم الإنجليزي لكتاب«الوجود والزمان Sein und Zeit» استخدم عبارة «حالة ذهنية» Stateof Mind للتعبير عن مصطلح Befindlichkeit. لكن على الرغم من أن هذا التعبير الإنجليزي يعطينا الفكرة العامة، بصورة معقولة، فانه يفشل في إبراز «فكرة الإيجاد Finding» التي تتضمنها الكلمة الألمانية. فالتعبير الألماني «Wiebe Finden Sie Sich» هو التعبير الشائع الذي يقابل السؤال «كيف حالك.. ؟» وهو يعني حرفيا «كيف تجد نفسك ؟»، أي أن كلمة Befindlichkeit تعني حرفيا «الطريقة التي يجد بها المرء نفسه».

وهنا تكون المشاعر والانفعالات هي الطريقة التي يجد المرء نفسه عليها في موقف معين، إنها الطريقة التي يتوافق Tunod in بواسطتها. ونوع الاستبصار أو الكشف أو المعرفة التي تتميز بها الطريقة التي يجد بها المرء نفسه ليس هو الفهم الموضوعي الذي يكون لدى المرء عن شيء ما يمثل أمام الحواس، لكنه كذلك ليس فهما ذاتيا، إنه استبصار لموقف ينتمي إليه ذلك الشخص الذي يجد نفسه فيه. وكلمة «الموقف» نفسها كلمة مطاطة جدا، فهي تشير إلى مجموعة محدودة نسبيا أو مجموعة غير محدودة من الظروف. وفي الحالات العادية يكون السخط شعورا يرتبط بموقف واضح المعالم، على حين أن حالة مزاجية مثل الملل أو الضجر Boredom شيء غامض، يرتبط «بالأشياء بصفة عامة». وهنا في سؤال عما إذا كان يمكن أن توجد حالة مزاجية أو شعور (واحد أو أكثر يرتبط بموقف الإنسان الشامل في العالم. وسوف نتصدى للإجابة عن هذا السؤال في موضع تال من هذا الفصل، ويكفي الآن أن نقول أننا نشارك في المواقف من خلال المشاعر، وأن هذه المواقف تتكشف أو تتفح أمامنا في ذلك التفاعل المتبادل بين القصد والتأثر الذي رأينا أن المشاعر تتميز به. وهذا الضرب من الكشف هو الذي يهتم به الفيلسوف الوجودي، وهو يضمه إلى معطيات فلسفته. وهو في اعترافه بأن للشعور هذه الصفة «الكاشفة» قد يسمح لنفسه بالحديث عن شعور«أنطولوجي». ومثل هذا التعبير، في نظر الفلاسفة التقليديين، يكاد يكون فضيحة فلسفية. لكن الواقع أننا إذا أردنا أن نتفلسف

في إطار وجودنا الشامل في العالم، فإن المشاعر في هذه الحالة تقدم إلينا بدورها مفتاحا لفهم ذلك الوجود الذي يغلفنا ويحيط بنا، والذي يدخل وجودنا البشري في إطاره.

وفي هذا الصدد قد يكون من المفيد أن نذكر بعض ملاحظات «بول ريكور P. Ricoeur» فقد كتب يقول: «لا تكون المشاعر بذاتها كلية إلا من خلال ذلك الوعي بالوجود الفعلي في العالم، ذلك «الوجود في in esse» الأصلي.. وأيّا ما كان الوجود، فان الشعور يشهد بأننا جزء منه ؛ فهو ليس ذلك الآخر كلية وإنما هو الوسيط أو المكان الأصلي الذي نظل نوجد فيه»[3] وهذه العبارة تلخص تلخيصا جيدا الأفكار التي بحثناها في الصفحات القليلة السابقة.

لقد تحدثنا، دون تمييز، عن الشعور (في صيغة المفرد) والمشاعر، أو الانفعالات الطاغية Passions والمشاعر (في صيغة الجمع)، ولو أردنا الدقة لقلنا أن الشعور ضرب من التجريد، فنحن لا نعرف بوضوح سوى مشاعر نوعية محددة المعالم إلى حد ما. أما مدى نوعية مشاعرنا وتحدد معالمها، فيمكن أن يتضح من كون لغتنا العادية، على مستوياتها السابقة على الفلسفة وعلم النفس، تضم عددا هائلا من الألفاظ التي تصف المشاعر بتدرجاتها المختلفة، والحالات المزاجية بفوارقها الدقيقة، فمشاعر مثل: الخوف، والذعر والقلق، والجزع والرعب، والفزع، والهلع، والرعدة، والرعشة، هي كلها مشاعر يرتبط بعضها ببعض. لكن لكل كلمة تميزها الدقيق داخل أسرة «انفعالات الخوف» العامة[4]. لقد سبق أن أشرنا إلى الحس المرهف Sensibility كسمة يتميز بها الشخص الذي يدرك الأمور بانفعال حسّاس، ومع ذلك فحتى في وجودنا اليومي مع الآخر هناك قدر ملحوظ من الحس المرهف، ومن القدرة على تمييز الظلال المختلفة للانفعال ووصفها. وفضلا عن ذلك فمن الواضح أيضا أن الانفعالات التي توصف «بالخوف» بصفة عامة ترتبط ارتباطا وثيقا بانفعالات أخرى: فالحياء، والرهبة، والتوقير، وحتى الاحترام الذي تحدث عنه كانط Kant، تتضمن عناصر من الخوف، وان كانت هذه المجموعة تميل إلى أن تتحول إلى إعجاب. ومن ناحية أخرى يرتبط الخوف بالغضب لا سيما من حيث أساسه الفيزيقي. وهناك نلتقي أيضا بمجموعة كبيرة من التمييزات: كالغيظ، وسورة الغضب، والسخط، والاستياء، والتجهم،

والتهيج، والانزعاج وما شابه ذلك.

وليس من مهمتنا في هذا الكتاب أن نصنّف المشاعر إلى عائلات، ونستكشف ما بينها من فروق دقيقة كثيرة. والواقع أننا لاحظنا من قبل أن بعض المشاعر يمكن تصنيفها على أنها «بدائية» وبعضها الآخر على أنها «راقية»، لكن من الواضح أن هناك طرقا أخرى أكثر طرافة بكثير لمحاولة تصنيف المشاعر.

ولكن، على الرغم من ضرورة إحجامنا، عن أية محاولة مفصّلة لترتيب المشاعر من حيث أوجه التشابه والاختلاف بينها، فإن هناك ضربا عريضا من التمييز ستكون له بعض الأهمية في مناقشاتنا التالية، وذلك التمييز هو الذي يمكن إيجاده بين الانفعالات «السلبية» والانفعالات «الإيجابية»، وأنا أعني بالأولى انفعالات مثل: الخوف، والغضب، والكراهية، والاشمئزاز وما شابه ذلك، فهي تكشف عن مواقف نكون فيها بالفعل، إن صحّ التعبير، لكنا لا ننتمي إليها في الحقيقة، ونود أن نتخلص منها أو أن نغيّر نمط الموقف. أما الانفعالات «الإيجابية» فأعني بها انفعالات مثل: الحب، والفرح، والثقة وما شابه ذلك. فهي تكشف عن إحساس «بالانتماء» وتضفي تفسيرا مقبولا على المواقف التي أثارتها.

وهذه التفرقة هامة لأن معظم الوجوديين يذهبون إلى أن هناك بعض الوجدانات الأساسية التي تكشف عن الوجود بصفة خاصة. وهنا يظهر السؤال عما إذا كانت هذه المشاعر الأساسية من النوع الإيجابي أو السلبي. والواقع أننا نلتقي بإجابات مختلفة وهاهنا أيضا يتضح أن الوجوديين ينقسمون معسكرين كبيرين: فبعضهم يرى أن مشاعر مثل: القلق، والضجر أو الملل، والغثيان هي مشاعر «أنطولوجية» أولية،وأنها «تكشف» عن الوضع البشري في جوانبه المعتمة. فالإنسان لا يكون «في بيته» في العالم الذي يحمل طابعا غريبا بل ومهدّدا له. وبعضهم الآخر يرى أن الفرح والأمل وما يسميه ريكور Ricoeur بشعور «الانتماء» هي مشاعر هامة. وينبغي علينا أن نلاحظ أن الاختلاف هنا لا يناظر على الإطلاق الاختلاف بين الوجودية المؤمنة والملحدة؛ فالقلق يلعب دورا رئيسيا في فكر كيركجور، وهو أعظم الوجوديين المسيحيين، في حين أن الفرح لا يغيب قط عن فلسفة نظيره الملحد الكبير: نيتشه. ومن المعروف أن هذين المفكرين هما أكثر الوجوديين

إثارة للجدل، ولكنهما يحذراننا من المبالغة في التبسيط.

وعموما فإن «المعنى المأساوي للحياة» كما يسميه «أونامونو» هو الذي يسرد بين الوجوديين، أما محاولة إصلاح الميزان وتشجيع شعور الأمل، فلم تأت إلا في مرحلة متأخرة وكانت أقل وضوحا. ولذلك فسوف ندرس أولا وقبل كل شيء: القلق بوصفه الشعور الأنطولوجي الأساسي، وربما كان الشعور النموذجي في الوجودية ككل. ولكن لكي يكون العرض الذي نقدمه منصفا فسوف نشير إلى الاتجاهات الأخرى الأكثر إيجابية، الموجودة عند بعض الكتاب.

3- القلق

ربما كانت كلمة القلق Anaxiety أفضل تعبير لترجمة كلمة Angst الألمانية وما يشبهها. والقلق Anxiety هي الكلمة التي استخدمت في الترجمة الإنجليزية لكتاب هيدجر «الوجود والزمان»، لكن ينبغي علينا أن نعترف أنها لم تكن ترجمة مقنعة تماما، فهي توحي بألوان القلق في الحياة اليومية المألوفة أكثر بكثير مما تعبر عن ذلك الانفعال النادر والدقيق الذي يرد الوجوديون أن يشيروا إليه بالكلمة الألمانية Angst. ولذلك يشير مترجمو «هيدجر» في حاشية إلى أن كلمات مثل «التوجس Uneasiness» و«الضيق malaise» قد تكون من بعض الوجوه ترجمات أفضل [5]. لكنهم يبقون على كلمة القلق Anxiety وسوف أفعل ذلك أنا أيضا. فلا شك أن كلمة القلق Anxiety ترجمة مقبولة أكثر من كلمة الجزع Dread (التي توجد في الترجمات الإنجليزية لمؤلفات كيركجور) أو كلمة الكرب Anguish (التي استخدمتها هازل بارنز Hazel Barnes في ترجمتها لكتاب سارتر «الوجود والعدم»، حيث تطابق الكلمة الإنجليزية، في الواقع، الكلمة الفرنسية angoisse إلى حد بعيد). واعتراضنا على كلمة الجزع Dread هو أنها توحي في استخدامها في اللغة الإنجليزية بشيء يقترب جدا من الخوف، مع أن الوجوديين جميعا يتفقون على أنهم عندما يتحدثون عن القلق Anxiety فإنهم لا يقصدون الخوف. ومن ثم كانت كلمة «الكرب» أفضل إلا أن استخدامها المألوف يوحي بالألم الحاد. وعلى حين أن القلق مؤلم يقينا، فليست فكرة الألم هي الاهتمام الرئيسي في المناقشات الفلسفية للقلق Angst.

وعلى الرغم من أنني أستخدم كلمة واحدة هي القلق Anxiety لتشير إلى ظاهرة يناقشها فلاسفة وجوديون مختلفون، فينبغي أن يكون واضحا أن الكلمة لا تعني بدقة معنى واحدا عند كل كاتب يستخدمها. فكل من كيركجور، وهيدجر، وسارتر، يفهم القلق على نحو مختلف بعض الشيء. ومع ذلك فهناك تقارب وثيق بينهم، وقد اعترف الأخيران صراحة بأن الفكرة مستمدة من كيركجور، يقول هيدجر: «إن من سار إلى أبعد مدى في تحليل مفهوم القلق هو سرن كيركجور»[6]. ويقابل سارتر بين أوصاف القلق عند كيركجور وهيدجر، ثم يقول «أنها لا تبدو لنا متناقضة، بل على العكس فكل وصف منها يتضمن الآخر»[7]. ثم يستطرد بعد ذلك فيعرض تفسيره الخاص.

يتفق هؤلاء الكتّاب جميعا على أن القلق يكشف بطريقة خاصة عن الوضع الإنساني، فهو عند هيدجر، الطريقة الأساسية التي يجد بها المرء نفسه Grund Findlichkeit ولا شك أن النظر إلى القلق على أنه مفتاح أساسي لفهم الوجود البشري ينطوي ضمنا على تلك الرؤية الوجودية والفينومينولوجية للوجدان على نحو ما عرضناها في الأجزاء السابقة من هذا الفصل، حيث فرقنا بينها وبين الرؤية السيكولوجية والتجريبية. وسوف تفيدنا مناقشة القلق كمثال لتوضيح التفسير الوجودي للمشاعر بصفة عامة، وسوف تؤكد الفكرة التي يعبر عنها سارتر بقوة في هذه الكلمات: «كل واقعة بشرية بالنسبة للفينومينولوجي هي في جوهرها ذات دلالة خاصة. ولو أنك أزلت دلالتها لقضيت على طبيعتها بوصفها واقعة بشرية. ومن ثم فان مهمة الفينومينولوجي سوف تكون دراسة دلالة الانفعال»[8]. وهناك وجهة نظر أخرى معارضة: «فالانفعال لا يعني شيئا بالنسبة لعالم النفس لأنه يدرسه بوصفه واقعة أعني بأن يفصله عن كل شيء آخر، ولهذا فلن يكون له منذ البداية دلالة خاصة. لكن إذا كانت لكل واقعة بشرية، في الحقيقة، دلالة خاصة، فان الانفعال الذي يدرسه عالم النفس، بطبيعته، ميت، وغير نفسي، ولا إنساني»[9].

ما دام أصل الأفكار الوجودية عن القلق موجود عند كيركجور، فسوف يكون من المناسب أن نبدأ بما قال في هذا الموضوع، ومناقشته المستفيضة يعرضها كتابه المعروف في الإنجليزية باسم The Concept of Dread (مفهوم ا لقلق) وهو كتاب صعب، والتصور الذي يعرضه ليس واضحا على الإطلاق.

لكن ربما كان هذا الغموض أمرا لا مفر منه لأن للقلق طابعا دقيقا روّاغا يصعب الإمساك به.

وكيركجور يقدم مفهوم القلق في سياق مناقشته لأصل الخطيئة: فما الذي يجعل الخطيئة ممكنة؟ هنا تدور المناقشة في إطار القصة التي رواها «سفر التكوين» عن سقوط الإنسان، غير أن كيركجور يفهم هذه القصة على أنها تصف حادثة أو تطورا في حياة كل موجود بشري وهو الانتقال من البراءة إلى الخطيئة. وحالة القلق السابقة هي التي تجعل هذه الحادثة ممكنة، ويوصف هذا القلق الأصلي على الأقل بثلاثة طرق:

(1)-فهو ملازم لحالة البراءة، فهناك في حلم البراءة شيء يشبه عدم الاتزان أو الاضطراب أو هاجس يثير الاضطراب في صفاء السعادة. «وهذا هو السر العميق للبراءة، وهو أنها قلق في نفس الوقت»[10]. والمثل التوضيحي الذي يسوقه كيركجور هو يقظة الجنس والجانب الجسدي في الفرد، فهناك حالة ضيق وهاجس يظهر في النهاية في نشاط الجسد، ومن ثم يفقد المرء البراءة ويتغير وجوده تغيرا كيفيا، وتلك وثبة لا توصف وصفا تحليليا وإنما تعرف فقط عن طريق التجربة.

(2)-ويرتبط القلق كذلك بالحرية. وهناك أيضا ضرب من عدم الاتزان يسبق الفعل و يوصف بأنه «دوار» أو «دوخة» الحرية، لأن الحرية تعني الإمكان، والوقوف على حافة الإمكان يشبه الوقوف على شفا جرف. ولو استخدمنا استعارة مختلفة (وهى لي وليست لكيركجور، لكني اعتقد أنها توضح المقصود) لأمكن لنا أن نقول أن الحرية بطبيعتها ذاتها حبلى بالإمكان، وما يخبره المرء بوصفه القلق الأصلي هو تحرك الإمكان في «أحشاء» الحرية.

(3)-ويربط كيركجور القلق بتكوين الإنسان الخاص بوصفه: جسدا ونفسا وتجمعهما الروح. فطريقة تكوين الإنسان ذاتها تجعله معرضا للتوتر، وهذا التوتر هو القلق، ومهمة الإنسان هي إنجاز مركب الجسد والنفس. وهي مهمة مشحونة بالقلق منذ بدايتها،وإذن فالقلق خاصة تتسم بها الظاهرة البشرية، فالحيوان لا يعرف شيئا عن القلق لأن حياته جسدية خالصة! كذلك لا يعرف الملاك شيئا عن القلق لأن حياته عقلية خالصة. أما الإنسان الذي يجمع بين الحس والعقل، بين الجسد والنفس فهو يعيش في ظل

القلق.

وهذه الفكرة الأخيرة تجعلنا نلاحظ أنه على الرغم من أننا نظرنا إلى القلق حتى الآن بوصفه الشرط المسبق للخطيئة فهو في فكر كيركجور نتيجة للخطيئة أيضا. ذلك لأن الإنسان الساقط يعيش دائما في أعماق القلق، وليس هذا خوفا يرتبط باستمرار بحالة معينة محددة من أحوال العالم لأن القلق لا يتجه إلى أي موضوع عيني وإنما هو، كما يقول أحد شراح كيركجور «مجموعة معقدة من المخاوف، التي رغم أنها عدم في ذاتها، فإنها تطور ذاتها بأن تنعكس على نفسها»[11].

هذا الموجز المقتضب لفكرة كيركجور عن القلق يؤكد ملاحظتي التي قلت فيها أن تصوره ليس واضح المعالم، بل انه قد لا يكون متسقا تماما. لكن ربما كان انعدام النظام هذا ملازما للتفكير في الظواهر العينية للوجود البشري، ولن ينكر أحد ما في بعض استبصارات كيركجور من عمق، وان كان لابد من أن نشير، في النهاية، إلى حالة أخرى من حالات عدم الاتساق عنده. فقد كنا حتى الآن نعرض فكرة القلق بطريقة سلبية إلى حد ما، فهي الشرط المسبق للخطيئة، وهي كذلك سمة الوجود الساقط للإنسان. ومع ذلك فكيركجور، شأنه شأن كثير من اللاهوتيين الوجوديين المتأخرين، يريد تحديد دور إيجابي للقلق بوصفه مدخلا إلى الأيمان. فتحمل القلق يتطلب أن يفتح المرء عينيه على حقيقة الوجود البشري وأن يرى، من ثمّ، الحاجة إلى اللطف الإلهي Grace[*5].

عندما ننتقل من كيركجور إلى هيدجر نجد اختلافات هامة فيما يتعلق بدراسة القلق، فهو يذهب إلى أن ظاهرة القلق تقدم لنا «واحدة من أبعد الإمكانات أثرا، وأعظمها أصالة في كشف الوجود».[12]

وترتبط مناقشة القلق ارتباطا وثيقا بتحليل هيدجر «للسقوط» Ver fallen ومع أننا ينبغي أن لا نوحد ببساطة بين هذا السقوط وبين الأفكار التقليدية عن سقوط الإنسان، فان بينهما بعض الارتباط (على نحو ما سنرى فيما بعد). وممّا له مغزى أن هيدجر يربط القلق بالسقوط، مثلما ربطه كيركجور بأصل الخطيئة. فما يحدث في حالة السقوط في رأي هيدجر هو أن الموجود البشري يهرب من ذاته فهو قد يفقد نفسه في وجود غير أصيل مع الآخر وهو ما يسمى بال «هم They» أو في الانشغال والاهتمام

بشؤون عالم الأشياء. ومع ذلك فان فرار المرء من ذاته يوحي هو نفسه بأن الموجود البشري Dasein قد يواجه نفسه بالفعل بطريقة ما.

ويختلف الفرار المرتبط بالسقوط اختلافا تاما عن الفرار الناشئ عن الخوف، فالخوف هو دائما خوف من شيء محدد داخل العالم، لكن ما ندرسه الآن هو فرار المرء من نفسه «إن ما يشعر المرء إزاءه بالقلق هو الوجود-في-العالم بما هو كذلك»[13]. ويقول أيضا: «إن ما يشعر المرء إزاءه بالقلق هو شيء غير متعين تماما. وهذا اللاتعين لا يحدد واقعيا ما هو الشيء الذي يتهددنا داخل العالم، وهو لا يقتصر على ذلك، بل ينبئنا أيضا بأن الأشياء الموجودة في العالم «لا علاقة لها» بالمسألة على الإطلاق، فلا شيء مما هو جاهز أمام أيدينا، أو حاضر أمامنا داخل العالم، يقوم بمهمة الشيء الذي يقلق في مواجهته القلق».[14]

وعلى ذلك فنحن لا نعرف ما الذي يجعلنا نقلق ولسنا نستطيع أن نشير إلى شيء محدد، فما يجعل القلق ينشأ هو: لا شيء، وهولا يوجد في مكان[*6]. ومع ذلك يقال لنا أيضا انه لصيق بنا إلى حد أنه يطغى علينا ويخنقنا. وهو ليس هذا الشيء الجزئي أو ذاك وإنما هو، بالأحرى، العالم، أو الوجود-في-العالم. ومن ثم فإن حالة القلق تقدم لنا شيئا يشبه الكشف الكلي للوضع البشري.

ويعلن هيدجر كذلك أن الأشياء الموجودة في العالم تميل في حالة القلق إلى أن تخبو وتتلاشى ويدرك الموجود البشري أنه لا يمكن أن يجد نفسه في العالم فيرتد إلى نفسه في حريته الفريدة وإمكانه. «القلق» يجعل الإنسان Dasin وجها لوجه أمام وجوده-الحر من أجل «أصالة وجوده».[15] ونحن نستطيع في وجودنا اليومي في العالم، ووجودنا مع الآخرين أن نهدئ من أنفسنا، ونهرب من جذرية الوضع البشري، لكن القلق يقذف بنا خارج هذا الأمان المزيّف ويجعلنا نشعر «بالاضطراب» وبأننا «لسنا في بيتنا».

يربط هيدجر في تحليلات لاحقة بين القلق وفكرتي التناهي والموت. لكنا لن نواصل دراسة هذين الموضوعين في الوقت الحاضر، وإنما نشير إلى أنه، مثلما رأى كيركجور في القلق مدخلا للإيمان، فكذلك يحظى القلق عند هيدجر، فيما يبدو، بتقدير إيجابي. فالقلق يوقظنا من أوهامنا وأماننا الزائف، ويواجه الفرد بمسؤوليته، ويدعوه لإدراك وجوده الأصيل.

بل انه يوصف بأنه ظاهرة نادرة في التجربة البشرية لأنه في معظم الأحيان يتعرض للإخماد والتهدئة بفعل هروبنا المراوغ من أنفسنا، وهو الهروب المميز لحالة السقوط. لكن للقلق الأنطولوجي الخالص رغم ندرته أهمية فائقة، إذ أن تعرض الناس له هو الذي ينتشلهم من السقوط ويرتفع بهم إلى الوجود الأصيل.

ويرتبط القلق في تحليل هيدجر ارتباطا وثيقا بظاهرة الهم Sorge، وتلك خاصية من أشمل خصائص الحياة البشرية. «فهي حياة هم، وحياة اهتمام» (وازدواج معنى اللفظ، وكذلك مرادفه اللاتيني Cura قد استغله هيدجر عن عمد في مناقشته) والهم ظاهرة معقدة، فهي تتضمن اندفاع الموجود البشري إلى الأمام في اتجاه إمكاناته وما يؤدي إليه ذلك من توتر مع الظروف والحدود الواقعية التي يجلبها معه بالفعل مضافا إليها «سقوطه» الحاضر، ويبدو لي أن فهم هيدجر للهم بوصفه بنية الوجود اليومي في العالم تناظر في إطارها العام فكرة كيركجور عن القلق بوصفه مصاحبا لحياة السقوط يزداد على الدوام تغلغلا وانتشارا.

«إن وصف كيركجور للقلق في مواجهة ما يفتقر إليه المرء يجعل منه قلقا إزاء الحرية. أما هيدجر فهو يدرس القلق بدلا من ذلك على أنه رهبة العدم»[16]. هكذا يميز سارتر بين تفسيري القلق اللذين لخصناهما الآن توّا، رغم أنه يلاحظ، كما أشرنا أنهما متكاملان أكثر من كونهما متناقضين. وحكم سارتر على هذا الاختلاف صحيح في جوهره فيما أعتقد، فكيركجور يؤكد أهمية الحرية في نظرته إلى القلق رغم أنه لم يلغ التناهي في حين أن هيدجر يؤكد التناهي رغم أنه لم ينس الحرية، وسيكون من المفيد الآن أن ننظر في رأي سارتر في الموضوع لنرى ما إذا كان قد نجح في الوصول إلى أي مركب.

الواقع أن المركب الذي أنجزه سارتر يتم في إطار حركة جدلية دقيقة بين الحرية والعدم، فهو يبدأ بفكرة القلق عند كيركجور بوصفة «دوار» الحرية وليس ذلك خوفا يقع لي من شيء يحدث خارج، عني، بل إن القلق بالأحرى «لأنني لا أثق في نفسي، وفي ردود فعلي الخاصة»[17]. وبعبارة أخرى هناك ازدواج عميق في معنى الحرية، ومن هنا يأتي تعبير سارتر الذي ينطوي على مفارقة وهو أن الإنسان محكوم عليه بأن يكون حرا،

هناك عدم يتسلل إلى فعلي بحيث لا أكون الذات التي سوف أكونها، أو أنني أكون هذه الذات بغير أن أكونها «القلق هو بالضبط وعي بأنني وجودي المقبل، على نمط اللا-وجود»[18]. وهذا هو القلق بازاء المستقبل، وهناك قلق يناظره بازاء الماضي «انه قلق المقامر الذي قرر بحرية وصدق ألا يعود إلى المقامرة مرة أخرى، والذي يرى فجأة، عندما يقترب من مائدة القمار أن جميع قراراته قد تبخرت..»[19].

ليست الحرية، إذن، حرية بسيطة على الإطلاق وإنما هي حرية «يثيرها ويقيدها العدم». وفي ممارستي لهذه الحرية أخبر القلق، وفي استطاعتي أن أتجنب القلق بالالتجاء إلى أنماط الفعل المتعارف عليها، أو المعايير المألوفة للقيمة لكن الثمن الذي أدفعه لذلك هو السقوط في «الإيمان السيئ» أو سوء الطوية، ولكن سارتر، مثل كيركجور وهيدجر يرى القلق شيئا ينبغي تحمله لا الفرار منه.

وجميع هذه التحليلات للقلق ترى فيه مفتاحا لفهم الوجود الإنساني، وينكشف هذا الوجود، فضلا عن ذلك، بوصفه ينطوي أساسا على مفارقة إن لم يكن عبثا absurd فهناك توتر في قلب الوجود البشري لا يحل بين الحرية وممكناتها من ناحية، والتناهي وقيوده وتهديده بالدمار، من ناحية أخرى. ويقول لنا هؤلاء المفكرون إننا ما لم نواجه هذه السمة الأساسية اللامعقولة للوجود البشري، فإننا نهرب من حقيقة وجودنا الخاص.

هل نقبل هذه القراءة للوجود البشري ؟ هل يمكن أن نعطي للقلق الدور الرئيسي الذي ينسبه إليه المفكرون الوجوديون ؟ ألا يؤدي بنا التسليم بمثل هذا الدور إلى فهم مأساوي في أساسه، بل إلى فهم متشائم، للإنسان والعالم ؟ قبل أن نتمكن من الإجابة عن هذه الأسئلة ينبغي علينا أن نبحث فيما إذا كانت هناك بدائل للقلق بوصفه الشعور الأساسي المميز للإنسان.

4- بعض المشاعر الهامة الأخرى

هناك فقرة هامة وطريفة في كتاب هيدجر «مدخل إلى الميتافيزيقا» تتحدث عن مشكلة الوجود، وتذهب إلى أن كلا منا تمسه القوى الخفية لهذه المشكلة على الأقل مرة، وربما أكثر من مرة ثم يستطرد قائلا:

«تلوح المشكلة في لحظات اليأس العظيم عندما تميل الأشياء جميعا

إلى أن تفقد وزنها، ويصبح كل معنى غامضا كما أنها حاضرة في لحظات الابتهاج والسرور عندما يتغير مظهر الأشياء من حولنا، وتبدو كما لو كانت موجودة لأول مرة، وكما لو كان الاعتقاد بأنها ليست موجودة أسهل من أن نفهم أنها موجودة، وموجودة على ما هي عليه. فالمشكلة تفرض نفسها علينا في أوقات الملل والضجر عندما نبتعد عن اليأس والفرح على حد سواء، ويبدو كل شيء حولنا عاديا مألوفا تماما إلى حد لا نعود معه نهتم بأن يكون هناك شيء أو لا يكون»[20].

هذه الفقرة هامة، لأن هيدجر-فيما يبدو-يريد أن يسلّم بوجود حالتين مزاجيتين أخريين لهما مغزى أنطولوجي-إلى جانب حالة القلق التي تجعل كل شيء يغرق في هوة العدم-هما: الملل والمرح.

ولقد سبق أن ناقش كيركجور الملل وارتباطه بالمرحلة الحسية من مراحل الحياة ورأى أن هذه الحالة تؤدي إلى سؤال جذري حول معنى الحياة وقيمتها لكننا لن نواصل بحث مشكلة الملل لأنها مثل مشكلة القلق تعبر عن مزاج سلبي أو مزاج محايد على أقل تقدير.

غير أن الأهم من ذلك هو إمكان النظر إلى الفرح على أنه شعور أنطولوجي، إذ لو كان الفرح هو مفتاحنا إلى الطريقة التي توجد عليها الأشياء وهو مشاركتنا المتميزة في الوجود التي ينكشف الوجود بواسطتها أمامنا، ألا يتناقض ذلك مع النظرة التي تجعل من القلق «الطريق الأساسي الذي يجد المرء نفسه بواسطته Grundbe findlichkeit؟ وأليس هذا تعارضا يصعب على المرء حله؟

في استطاعتنا أن نوضح طبيعة التعارض بأن نشير إلى التقابل الحاد بين هيدجر وريكور Ricoeur، فهيدجر كما لاحظنا يريد أن يخصص لمشاعر الفرح بعدا أنطولوجيا، لكن من الواضح أنه يعطي الأولوية بين المشاعر للقلق. فإذا كنا نشعر فعلا، إزاء العالم بأننا في بيتنا، وكان لدينا إحساس بالانتماء فان مثل هذا الشعور لن يكون أوليا «ومثل هذا الضرب من الوجود-في-العالم، المهدأ والمألوف هو نمط اضطراب لوجود الإنسان Dasein وليس العكس ولا بد أن نتصور أن شعور «الإنسان بأنه ليس في بيته» هو الظاهرة الأكثر أصالة من وجهة النظر الوجودية الأنطولوجية»[21]. غير أن ريكور Ricoeur يقلب الحجة رأسا على عقب، ويذهب إلى أن الفرح ومشاعر الانتماء

هي المشاعر الأولى إذ يقول:

«لو كان الوجود يعني ما لا تكونه الموجودات لكان القلق Angoisse هو الشعور الأصيل بالاختلاف الأنطولوجي. لكن الفرح يشهد بأن جانبا منا يرتبط بهذا الافتقار نفسه إلى الوجود في الموجودات. وهذا هو السبب في أن الفرح الروحي والحب العقلي والغبطة التي تحدث عنها ديكارت، ومالبرانش، واسبينوزا، وبرجسون، تدل بأسماء مختلفة، وفي سياقات فلسفية مختلفة، على «الحالة» العاطفية الوحيدة الجديرة حقا بأن تسمى أنطولوجية. أما القلق فليس سوى وجهها الخلفي، وجه الغياب والمسافة»[22].

يبدو أننا نشهد هنا شيئا شبيها بالارتطام بين مقدمات السيارات. فهيدجر يجعل من القلق المزاج الأنطولوجي الأساسي، أما مشاعر الوجود «في البيت» فهو يجعلها ثانوية بل خادعة في حين يرى ريكور Ricoeur أن الفرح هو الشعور الأنطولوجي الأول، وربما كان الوحيد، أما القلق فمشتق منه.

هل هناك أية طريقة لحل الخلاف أو حسمه بين هاتين النظريتين المتعارضتين ؟ أو ربما كان هذا الخلاف راجعا في النهاية إلى الطريقة التي يشعر بها المرء إزاء هذا الموضوع ؟ سوف نرفض الأخذ بالاحتمال الثاني بعد كل ما قلناه عن القوة الكاشفة للمشاعر، وإننا هنا إزاء ما هو أكثر من مجرد حالات نفسية عشوائية أو ذاتية.

ولن يفيد كذلك أن نقول إن للانفعالات الإيجابية الأولوية على الانفعالات السلبية لأن ذلك سيكون ببساطة مصادرة على المطلوب. فالفكرة المطروحة هي: هل يتسم الوجود أو الواقع بطابع يوحي بانفعالات إيجابية مثل الفرح، والأمل، والانتماء، والإحساس بالألفة، والشعور بالراحة، وما شابه ذلك، أم أنه غريب عنا إلى حد أن المفتاح الرئيسي لفهمه هو القلق أو الملل غير المكترث أو ربما «الغثيان» الذي كتب عنه سارتر ببراعة في روايته المسماة بهذا الإسم «La Nausee».

يقدم ريكور Ricoeur أثناء مناقشته للموضوع حلا ممكنا، فهو يتساءل: «ألا يقدم الصدام بين القلق والغبطة دليلا مضادا لفكرة الشعور الأنطولوجي ذاتها ؟» ثم يجيب: «ربما لم يكن لهذا الصدام أي معنى أبعد من التفرقة بين الطريق السلبي Via Negativa وطريق التشبيه Via Analogiae[7*] في النظر

إلى الوجود »[23].

ولنذكر هنا أن اللغة الدينية التقليدية تتحدث عن الله سلبا و إيجابا في آن معا، فهي تعترف بغضبه وآخريته كما تعترف بحبه وقربه على حد سواء. وقد يكون هناك، على الأقل، حل ممكن يسير في هذا الاتجاه. ومن ناحية أخرى قد يكون هناك التباس أساسي، وحتى ثنائية داخل الوجود نفسه-وسوف نجد أن الوجوديين غير المتدينين يقتربون جدا من الثنائية- غير أنه لابد من إرجاء المناقشة الأكثر تفصيلا لهذه المشكلات حتى الفصل الذي سنخصصه للميتافيزيقا الوجودية (انظر فيما بعد الفصل الثالث عشر) ويكفي في الوقت الحاضر أن نكون قد رأينا كيف طوّر الوجوديون رؤية جديدة وهامة لمشكلة المشاعر والوجدانات، وكيف سعوا لدمج هذه الظواهر الوجودية في فلسفتهم الشاملة.

٩ الفعل Action

١ - الموجود البشري بوصفه فاعلا

قد يبدو ضروريا أن يكون في هذا الكتاب فصل عن الإرادة والفعل، بعد فصلين عن العقل، وفصل عن الوجدان، حتى نستجيب للتقسيم الذي ظل موضع احترام لفترة طويلة والذي يقسم الحياة النفسية للإنسان إلى إدراك، ووجدان، ونزوع. غير أننا أشرنا فيما سبق إلى أن علم نفس الملكات القديم لم يكن له مغزى عند الوجودية، لأن الإنسان يوجد ككل ولا يمكن تجميعه من الفكر، والوجدان، والإرادة، فهذه تجريدات من كل. وسوف يكون من الخطأ كذلك أن يفترض المرء أنه يستطيع، في البداية أن يشكّل صورة للموجود البشري ثم يجعل هذا الموجود يباشر الفعل بعد ذلك، فتصور الإنسان ذاته ابتعد في الوجودية عن جميع الأفكار السكونية Static ونظر إليه منذ البداية بوصفه فاعلا. ولقد أشرنا في مرحلة مبكرة من هذا الكتاب إلى أن الوجوديين يتفقون مع «جون ماكمري John Macmurray في النظر إلى الذات على أنها فاعلة أكثر مما يتفقون مع الفهم التقليدي الذي ينظر إلى الذات على أنها مفكرة. وقبل ماكمري بستين سنة كان هناك فيلسوف آخر ذو نزعة وجودية هو

موريس بلوندل Maurrice Blondel جعل من الفعل مقولته المركزية. وعرض بلوندل في كتابه «الفعل L'Action» جدلا جديدا تحتوي فيه مقولة الفعل الشاملة على الفكر لكنها، يقينا،لا تلغيه.

وعلى ذلك فنحن في الفصل الحالي لا نأتي ببعد جديد للوجود البشري ينضاف إلى الأبعاد التي سبق البحث فيها من قبل، بل أن كل ما نستهدفه هو إلقاء مزيد من الضوء على فهم الموجود البشري بوصفه فاعلا، مع ملاحظة أن هذا الفهم كان حاضرا في جميع المناقشات التي قمنا بها حتى الآن. ولن نكون من السذاجة بحيث نفترض أن الحياة الداخلية إلى يمكن أن تقسّم بدقة الإرادة تفكير، ووجدان، وإرادة. بل إننا نرى في الفعل تصورا شاملا سوف نظفر من دراسته بفهم أكثر وضوحا لعدة أمور ناقشناها من قبل بطريقة منفصلة الإرادة حد كبير أو قليل. وفي استطاعتنا أن نجد مزيدا من التبرير للموضع الذي حددناه لهذا الفصل إذا استرجعنا تعاليم كيركجور عن مراحل الحياة (انظر بصفة خاصة كتابيه: «إما .. أو»-و«مراحل على طريق الحياة»). والمراحل ليست مراحل حقيقية وإنما هي تعميقات متدرجة للحياة، يستعاد فيها ما حدث من قبل، ولكن في نسيج أكثر ثراء. وعلينا أن نتذكر أن المرحلة الأخلاقية أو حياة الفعل تأتي في تخطيط كيركجور بعد المرحلة الحسية (الجمالية) التي هي أصلا مرحلة الوجدان والمتعة. وتعبر فقرة من «اليوميات» على شكل سيرة ذاتية عن شيء يشبه الانتقال من المرحلة الحسية الإرادة المرحلة الأخلاقية:

«في بحر من الملذات ليس له قرار وفي هاوية المعرفة، فتشت عبثا عن نقطة ألقي فيها بمرساتي. ولقد شعرت بقوة لا راد لها: قوة اللذة التي تسلمني كل منها الإرادة لذة تالية، وأحسست بتلك النشوة الخادعة التي تستطيع اللذة أن تحدثها لكني أحسست كذلك بالملل Ennui والسأم، وذلك الضرب من التشتت الذهني الذي يعقب تلك الحالة. لقد ذقت ثمار شجرة المعرفة، وكثيرا ما استمتعت بذلك المذاق ! غير أن هذه المتعة لم تكن تبقى إلا لحظة المعرفة فحسب، ثم تمضي دون أن تخلف بصماتها العميقة داخل نفسي»[1].

وفي مقابل تلك الحياة التي ليس لها هدف محدد، والتي وصفها في العبارات السابقة، يقول: «إن ما ينقصني في الحقيقة هو أن أرى نفسي

بوضوح، أن أعرف ما يجب عليّ أن أعمله... أية فائدة تعود علي إذا ما اكتشفت ما يسمى بالحقيقة الموضوعية، ودرست جميع المذاهب الفلسفية، واستطعت عند الحاجة أن أراجعها وأن أعيد النظر فيها، وأن أبين ما في كل منها من متناقضات وعدم اتساق ؟ أية فائدة تعود علي إن استطعت أن أطوّر نظرية في الدولة، ورتّبت جميع التفصيلات في كل واحد، وبنيت بهذا الشكل عالما لن أعيش فيه، لكني أعرضه فحسب أمام أنظار الآخرين ؟ أية فائدة يمكن أن تعود عليّ لو أنني استطعت أن أفسّر معنى المسيحية إذا لم يكن لهذا التفسير مغزاه العميق بالنسبة إليّ ولحياتي ؟ أية فائدة تعود عليّ إذا ما وقفت الحقيقة أمامي عارية باردة دون أن تبالي كثيرا إن عرفتها أم لم أعرفها، وإذا ما أحدثت فيّ رعشة خوف وليس ولاء متفانيا.. ؟»[2].

الوجودي، إذن، يؤكد الفعل لأن الوجود البشري لا يصل إلى العينية والامتلاء إلا في الفعل وحده. لكن يتضح من النصوص التي اقتبسناها من كيركجور(ونفس هذه النقطة يمكن التدليل عليها عند أقطاب الوجودية الآخرين) أن الفعل ليس مجرد أداء، أو مجرد نشاط، لأن الوجودي يرى أن الفعل بمعناه الصحيح شخصي بمعنى عميق، ويشمل الإنسان ككل، فهو يتضمن كلا من الفكر، والانفعال الطاغي Passion في آن واحد: ولو لم يكن هناك فكر أو انفعال، أو قرار داخلي، لما كان هناك شيء جديد باسم الفعل. وهكذا فعلى الرغم من الأهمية التي يضفيها الوجودي على الفعل، فان الوجودية ليست هي نفسها البرجماتية Pragmatism[1*]، لأن الفعل عندها ليس هو نفسه الفعل الخارجي، ولا هو يقاس على أساس «نجاح» مثل هذا الفعل.

لو كان هناك معنى يكون فيه من الصواب أن نقول، من وجهة نظر وجودية، إن الإنسان هو ما يفعل، فان هذا المعنى يختلف، يقينا، اختلافا تاما عن فهم الإنسان الذي يشير إليه أحيانا تعبير «الإنسان العملي Functional» ولا شك أن مثل هذا التصور، وكذلك التصور الوجودي، يحاولان الخروج من إطار المقولات السكونية والجوهرية Substantial إلى طرق في التفكير أكثر دينامية وأكثر ملاءمة للإنسان بوصفه وجودا حيا متغيرا، غير أن فكرة الإنسان العملي ينبغي أن يحكم عليها بأنها مجردة إلى حد لا مهرب منه وأغلب الظن أنها لا يمكن أن تكون شيئا آخر بالنظر إلى أصلها

الذي يرجع إلى علم الاجتماع التجريبي، فالإنسان أكثر من مجرد مجموعة المهام التي ينجزها والأدوار التي يؤديها. انه وحدة شخص يعبر عن نفسه في جميع نشاطاته هذه، أو ربما قلنا بتعبير أفضل انه يصنع نفسه في هذه النشاطات. وأفعاله أكثر من أن تكون أعمالا يمكن ملاحظتها بطريقة تجريبية، فهو فيها يبتعث صورة للشخصية ويحققها في آن واحد.

إن قلّة من المفكرين في العهد القريب هم الذين وصلوا إلى وجهة نظر دينامية عن الإنسان أكثر اتساقا من نظرة «جبرايل مارسل G. Marcel» ومع ذلك فقد كان مارسل من أقسى نقاد فكرة «الإنسان العملي» هذه. فهو يقول: «العنصر الدينامي في فلسفتي إذا ما أخذت ككل يمكن أن ينظر إليه على أنه معركة عنيدة لا تكل مع روح التجريد»(3). إن الإنسان العملي، الذي يختزل بحيث يصبح واحدا من عوامل الواقع الاجتماعي التجريبي يفتقر إلى السر، والكرامة، والشخصية، وهذا كله يجعله يفتقد الإنسانية ذاتها آخر الأمر. ولا يتم تجاوز هذا الخطأ بمحاولة الارتداد إلى نظرة سكونية إلى الإنسان، وإنما بتطوير فهم أكثر كفاية وأكثر ثراء لمعنى الفعل البشري، فإذا كان الإنسان هو أساسا الموجود، أي الذي يخرج عن ذاته ويجاوز نفسه، فعندئذ ينبغي أن يفهم الفعل في إطار سرّ تجاوز الذات هذا، فالإنسان ليس آنسانا عمليا فحسب، بل إن أفضل وصف له هو أنه إنسان جوّال Homo Viator (وهو عنوان كتاب لمجموعة دراسات لمارسل Marcel ويعبر تماما عن فهمه للوضع البشري).

وفي اعتقادي أن نفور بعض الوجوديين من استخدام كلمات تقليدية مثل «إرادة» في وصف الفعل البشري، يرجع على الأقل في جانب منه إلى الخوف من أن يوحي مثل هذا التعبير بتجريد هو «عنصر ثالث Tertium quid» ينضاف إلى الفكر والوجدان. أما الفعل فليس تجريدا من هذا القبيل. وفي حالة الفعل الجدير حقا بهذا الاسم يعمل الإنسان ككل ومن ثم فان تصور الفعل يشمل في ذاته سر الوجود البشري بأسره.

2- الحرية... Freedom

الفعل يتضمن الحرية، ولا تكاد تجد موضوعا أقرب إلى قلب الوجوديين من الحرية، فهو يعالج عند جميع الكتّاب الوجوديين، وهو بارز عند كيركجور

الذي يرى أن الوجود البشري والحرية تعبيران مترادفان تقريبا. وليس الاهتمام بالحرية، أو بالأحرى الافتتان بالحرية، صورا في أي طائفة خاصة من الوجوديين، فاثنان من أعظم رسل الحرية في القرن العشرين، بغير نزاع، كانا فيلسوفين ملحدين هما: سارتر، وكامي، لأن إلحاد الوجودية يختلف اختلافا تاما عن إلحاد المذهب الحتمي الذي ازدهر في القرن التاسع عشر. ولقد كان سارتر مصرا مثل كيركجور على أنه لا يمكن التمييز بين الحرية والوجود البشري، فالإنسان لا يوجد أولا ثم يصبح حرا بعد ذلك، بل إن كونه آنسانا معناه أنه حر بالفعل.

لكن الوجوديين يصبحون أكثر ما يكونون هلامية في مناقشتهم لموضوع الحرية. ونحن نعرف، بالطبع، أن الوجوديين عموما يتفقون على أن الواقع البشري يبتز قوى الفكر التحليلي ويتمرد على أسر المقولات. إذا أننا انفتحنا على نحو أصيل على الواقع الدينامي المتدفق الذي نسميه بالوجود البشري Existence فسوف تكون تفسيراتنا له باستمرار ناقصة وغير دقيقة. و يظهر ذلك عندما نحاول الحديث عن الحرية أكثر مما يظهر في أي موضوع آخر. وعلى الرغم من أننا استشهدنا بكل من كيركجور وسارتر على وجهة النظر التي تقول أن الوجود البشري والحرية متحدان وهما شيء واحد، فان هذا التوحيد لن يعفينا من دراسة مشكلة الحرية على وجه التخصيص، فقد يكون من المسموح به من الناحية البلاغية أن نوحد بين الوجود البشري والحرية، لكن المشكلة بالنسبة للفلسفة هي توضيح الفروق الكامنة في استخدام هذين اللفظين.

لكن كيف يمكن للمرء أن يتحدث عن الحرية على الإطلاق أو أن يحاول تكوين تصور عنها؟ إننا كلما حاولنا الإمساك بها زاغت منا فيما يبدو، وهي بطبيعتها لا قوام لها ولا تستقر على حال، بالغا ما بلغ تقديرنا لها. ولذلك نجدها تقوم عند سارتر على فعل من أفعال النفي نفي الوجود(2*) بقدر ما هو في ذاته، لكي تظهر الحرية الهشة لما هو لذاته الذي هو، على وجه الدقة، بغير وجود، وهو بسبيل البحث عن وجود.

ولذلك، فبدلا من محاولة استخلاص تصور مهوش للحرية من الفلسفة الوجودية بصفة عامة، سوف أركز اهتمامي على أفكار أحد الكتّاب بالذات، وسوف أختار نقولا برديايف N. Berdyaev الذي تبدو لي أفكاره عن الحرية

عميقة ونافذة. وسوف يكون أهم مصادري هو القسم المعنون باسم «الحرية» في كتاب دونالد أ. لوري Donald Alowrie «الوجودية ا لمسيحية Christian Existentialism» الذي هو مختارات ممتازة من أعمال بردياييف، جمعت بطريقة تكاد تجعل منها مذهبا متسقا[4].

يعبّر بردياييف عن رأي الوجوديين جميعا عندما يشيح بوجهه عن الحجج التقليدية للتدليل على حرية الإرادة. «فالمشكلة-ليست على الإطلاق حرية الإرادة، على نحو ما يستخدم هذا اللفظ عادة في المذهب الطبيعي، وفي استعمالاته السيكولوجية، أو التربوية، الأخلاقية. إن مشكلة هذه الحجج التقليدية هي أنها حاولت أن تموضع الحرية، وأن تعاملها كموضوع يمكن، على نحو ما، إدراكه وبحثه والبرهنة أو عدم البرهنة عليه، من الخارج، أما عند الوجودي (كما كانت الحال عند كانط Kant) فان الحرية ليست موضوع برهان، بل هي مسلّمة يفترضها الفعل مقدما، فهي موجودة من قبل كشرط لتواجدنا (بما في ذلك وجود التفكير) «إن محاولة فهم فعل من أفعال الحرية بطريقة عقلية يعني أنك تجعله مثل ظواهر الطبيعة»؛ ولكن هذه الظواهر تنتمي إلي عالم «ثانوي»، أما الحرية فلا بد أن تكون موجودة حتى قبل أن نفكر في مثل هذا العالم».

وتصبح لغة بردياييف ميتافيزيقية، بل حتى صوفية، عندما يتحدث عن أسبقية هذه الحرية على عالم الظواهر. ومع ذلك فهو يقينا على حق في رؤيته للحرية على أنها هي ذاتها سر غامض، بحيث إن المرء لا يستطيع أن يتحدث عنها إلا إذا استخدم لغة كتلك التي استخدمها، وكثيرا ما يقول إن للحرية الأولوية على الوجود، وذلك ليؤكد أسبقية الحرية. مثل هذه اللغة تنطوي على مفارقة، لكنها مفهومة في سياق فلسفة بردياييف.

«إن أي مذهب أنطولوجي يعترف بالأولوية المطلقة للوجود هو مذهب حتمي Determinism، وكل مذهب عقلي متموضع هو أيضا مذهب حتمي، فهو يشتق الحرية من الوجود، إذ تبدو فيه الحرية محتومة بالوجود، وهو أمر يعني في نهاية التحليل أن الحرية هي بنت الضرورة، ويكون الوجود بذلك ضرورة مثالية دون أي احتمال للانفجار للخروج عن إطاره، فهو وحدة مطلقة وكاملة. غير أن الحرية لا يمكن أن تشتق من الوجود فجذورها تضرب في العدم، وفي اللاوجود، إن شئنا أن نستخدم مصطلحات

أنطولوجية. إن الحرية لا أساس لها وليست محتومة بالوجود ولا متولدة عنه».

وهذا يتيح له أن يقول كذلك أن الحرية «تنطلق من الهاوية التي تسبق الوجود.. إن فعل الحرية هو فعل أصلي ولا عقلي تماما».

وبالطبع فان بعض الكلمات التي اقتبسناها في هذا العبارة ملتبسة الدلالة للغاية ومن الأمثلة الواضحة كلمتا «وجود» و«عقلي». لكن مع التسليم بهذه الحقيقة نستطيع أن نعترف بأن بردياييف يسير نحو جذور سر الحرية الغامض. والواقع أن الحرية «ضد الوجود meontic» فهي أقرب إلي «اللاشيء» منها إلي أن تكون شيئا، هي إمكان أكثر منها فعلا فلا يمكن للفكر أن يمسك بها، لكنه يعرضها فقط من خلال ممارسة الحرية، وحتى عندئذ فربما كنا لا ندرك شيئا عن ذلك الطابع الأصلي العميق الغور للحرية، الذي يؤكده بردياييف بقوة، إلا في تلك اللحظات النادرة لتجربة القلق بازاء الحرية.

لكن على الرغم من أن تأكيد بردياييف ينصب على طبيعة الحرية الأولية اللامعقولة (وربما كان من الأفضل أن نقول: التي تسبق ما هو عقلي) فانه يقدم فكرة أخرى تساعد على تصحيح الميل إلى إظهار الحرية بمظهر العشوائية المطلقة، فهو يذكرنا بأن القديس أوغسطين St.Augustine يتحدث عن ضربين من الحرية أطلق عليهما على التوالي اسم: الحرية الكبرى Libertas major والحرية ا لصغرى Libertas minor ويقول برياديييف «الحقيقة أننا نرى في الحال أن للحرية معنيين مختلفين. فالحرية إما أن تعني الحرية الأصلية اللامعقولة التي تسبق الخير والشر، وتتحكم في الاختيار بينهما، أو تعني الحرية النهائية المعقولة، الحرية في الخير والحق. وهذا يعني أن الحرية تفهم في وقت واحد على أنها نقطة بدء، وطريق، كما تفهم كذلك على أنها غاية ونهاية». وهذه التفرقة بين الحرية التي تسبق الفعل والحرية التي تليه لا بد أن تذكرنا بتفرقة تشبها جدا، صادفناها عند كيركجور وبعض المفكرين الآخرين، بين القلق الأصلي الذي يسبق ممارسة الحرية والقلق التالي أو الهم الذي يصاحب الإنسان طوال حياته.

وفضلا عن ذلك فكما أن القلق يرتبط بمشكلات الشر والخطيئة فكذلك ترتبط الحرية بهما، لأن الحرية في ذاتها ظاهرة ملتبسة، وهي كما رآها

برديابيف (في شكليها معا) متضمنة في جدل يمكن عن طريقه أن تنتقل بسهولة إلى ضدها. فالحرية الأصلية يمكن أن تنقلب إلى فوضى: «فهي تؤدي إلى ظهور مأساة مسار العالم».

وللحرية الثانية بدورها جدلها، وهي يمكن أن تؤدي «إلى الإكراه والقوة في الحق والخير، إلى فضيلة مكرهة، والى تنظيم استبدادي للحياة البشرية». وحتى للمسيحية، التي كان ينبغي أن تكون قادرة على أعلى ضروب الحرية، خضعت بصورة مستمرة لضغوط إنكار الحرية أو منعها. ويبدو أن الحرية تتضمن في داخلها بذور تدميرها بحيث أن السر الغامض لأصل الحرية يسير جنبا إلى جنب مع السر الغامض لأصل الشر.

«إن مأساة مسار العالم هي نفسها مأساة الحرية، فهي تتولد من الدينامية الداخلية للحرية، من قدرتها على أن تتحول إلى ضدها» ويتفق برديابيف، بالطبع، في عزفه على هذه النغمة المأساوية، مع عدد كبير من زملائه الوجوديين.

لكن حتى إذا كان للحرية مخاطرها ومأساتها المحتومة فان برديابيف والوجوديين الآخرين يصرّون بحماس شديد على ضرورة المحافظة على الحرية وتنميتها. وسبب ذلك واضح: فإذا كانت الحرية هي نفسها الوجود الإنساني ذاته تقريبا، كان معنى ذلك أنه لا إنسانية بغير حرية. قد تكون الحرية خطرة لكن ليس ثمة كرامة بشرية بغير حرية، ولا بد من تحمّل مخاطر التوسع في الحرية باستمرار،ويربط برديابيف ربطا سليما بين الحرية والإبداع، فأعلى قمة تصل إليها البشرية هي الإبداع، أي المشاركة في الخلق. «الإبداع هو السر الغامض للحرية. والحق أن في استطاعة الإكراه أن يبدع ما هو بشع كما يبدع ما هو خيّر، وجميل، ومفيد على حد سواء»

ولكن، هنا أيضا ينبغي إطلاق العنان للإبداع، برغم مخاطره، بوصفه ما هو آنساني على الحقيقة في الإكراه، وما يتحقق علو الموجود الإنساني على ذاته عن طريق ممارسته بحرية.

تقودنا هذه الملاحظة إلى مشكلة الحرية السياسية، وربما كان كتاب «المتمرد The Rebel» لألبيير كامي هو أعظم بيان وجودي بهذا الخصوص، كما أنه-من حيث رهافة الحس وحدّة الملاحظة-واحد من أعظم التحليلات

التي يمكن أن توجد في الثقافة الغربية الحديثة. ولكن بردياييف يشارك في نفس روح التمرد المشبوبة على كل ما من شأنه أن يحط من الحياة البشرية «تحتاج الحرية إلى مقاومة وكفاح أن المحرمات القديمة Taboos تحيط بالإنسان من كل جانب، وتقيّد حياته الأخلاقية، ولا بد للإنسان لكي يحرر نفسه منها أن يشعر بأنه حر من الداخل، وعندئذ فقط يستطيع أن يكافح من الخارج من أجل الحرية». وهدف هذا الكفاح هو الإبداع الذي هو بشري حقا «إن الإنسان لا يتحرر فقط من شيء ما، بل من أجل شيء ما. وكلمة «من أجل» هذه تعني إبداع الإنسان».

وعلى الرغم من حب بردياييف العارم للحرية (أو ربما كان علينا أن نقول بسبب هذا الحب) فانه يكشف عن ذلك الميل الأرستقراطي الذي يجري في دماء الوجوديين عموما، فهو يزعم أن الجماهير لا تقدّر الحرية، وهي قانعة راضية بالأنماط الروتينية من الوجود البشري، ولهذا السبب تجدها عرضة بصفة خاصة لأخطار الديكتاتورية التي تقوم على أساس الديماجوجية (أو حكم الدهماء Demagogy) «ما زالت التربية من أجل الحرية أملا نتطلع إليه، وهو لن يتحقق على عجل».

على الرغم من أنني أقمت هذا العرض للفهم الوجودي للحرية كله تقريبا على أعمال بردياييف، فإنني أعتقد أن من الإنصاف أن نقول إنه قدم عرضا بليغا لموقف يشارك فيه معظم الفلاسفة الوجوديين وينبغي عليّ أن أضيف أنني تعمدت حذف رأي بردياييف في العلاقة بين الحرية والمسيحية (اللهم إلا إشارة واحدة موجزة) حتى يكون العرض ممثلا للوجودية على أوسع نطاق ممكن.

ذلك لأن الطرق التي يسير فيها الوجوديون تتشعب آخر الأمر، في موضوع الحرية هذا، كما هو الشأن في كثير من الموضوعات الأخرى التي تطرقنا إليها، فهم جميعا يعترفون بالمخاطرة وبالمأساة في الحرية، وهم جميعا يتعلقون بالحرية ويعزونها ويجلّونها ويحرصون عليها. لكن الملحدين منهم يرون في المأساة، وربما في العبث Absurdity الكلمة الأخيرة، في حين أن الوجوديين المسيحيين يعتقدون أن الأمل والإبداع سوف يبرهنان على أنهما أقوى من العوامل السلبية، وسوف يكون علينا أن نتصدى لبيان دلالة هذا التعارض لكنا نكتفي الآن بأن نقرر مرة أخرى أن التعارض موجود.

3- القرار والاختيار

تزخر الكتابات الوجودية بالإشارة إلى القرار، والاختيار، والتعهد، والالتزام، والتصميم وما شابه ذلك، وفي استطاعتنا أن نقول إن هذه كلها ظواهر وجودية تستبين فيها معالم الفعل والحرية بكل وضوحها وشدتها. وإذا كنا قد وجدنا من الضروري أن نرفض أو أن نعدّل بعمق، على الأقل، الفكرة التي تقول أن الإنسان هو أعماله خوفا من أن يساء فهمها فتصبح الفكرة المجردة عن الإنسان العملي، فإننا يمكن أن نتفق على أن الاعتراض سيكون أقل عندما نقول أن الإنسان هو قراراته، لأن فكرة القرار تشمل، يقينا، جوانية الفعل ومأساويته. Pathos

ولقد تحدثت عن مأساوية الفعل Pathos of Action عامدا لان القرار لا يعني قط مجرد تحقيق للذات، بل هو كذلك نكران للذات، وعندما يتخذ المرء قرارا بترجيح احتمال ما فان ذلك يعني في الحال رفض كل احتمال آخر يكون موجودا في الموقف. وهكذا نصطدم مرة أخرى بالعنصر المأساوي في الوجود البشري، لأن الموجود البشري، عند الوجودي، لا يحقق نفسه بالتوسيع التدريجي لطاقاته ولا بمد قدراته على جبهة عريضة، إن جاز التعبير، بل انه، على العكس، يحقق ذاته بالقرارات التي قد تكون مؤلمة بسبب ما قد تقتطعه من حياته. وبعبارة أخرى فان التأكيد على القرار يعني تأكيدا مناظرا على كثافة الحياة وتعمقها بدلا من اتساعها وامتدادها. فكل قرار هو قرار ضد شيء ما بقدر ما هو قرار من أجل شيء ما، وكل قرار يحد من نطاق الممكنات التي يمكن أن تنفتح أمام القرارات المقبلة.

إن القرار يجعل الموجود البشري أمام نفسه وجها لوجه بطريقة لابد أن تثير القلق. ولهذا فان معظمنا يكره اتخاذ القرارات، مهما كان مداها،إننا نتجنبها أو نرجئها بقدر ما نستطيع، لأن اتخاذ القرار يعني من ناحية، الاندفاع قدما إلى مستوى جديد للوجود البشري، كما يعني، من ناحية أخرى، القيام بمخاطرة حرمان المرء من ممكنات أخرى كانت معروضة أمامه، انه رهان وتعهد بالمستقبل، ولما كان المرء لا يستطيع أن يتنبأ بالمستقبل فان مثل هذا التعهد يكون دائما محفوفا بالمخاطر ومصحوبا بالقلق.

ولقد استكشف كيركجور طبيعة القرار في كتابه «إما .. أو» مع إشارة خاصة إلى حالات ثلاث مألوفة لمعظم الناس وهي: الزواج، والصداقة،

ورسالة الحياة Vocation وهذه الحالات الثلاث، خلافا لكثير من القرارات التافهة التي نتخذها يوما بعد يوم، تستمر نتائجها طوال حياة الفرد الذي يقوم بالاختيار.

فالزواج هو اتحاد دائم مدى الحياة، وكيركجور، بالطبع يفكر في التصور المسيحي للزواج، بين شخصين يتعهد كل منهما للآخر «على الحلوة والمرة»، وهو علاقة تجاوز تماما أية حالة مزاجية وقتية عابرة أو أي ضرب من الافتتان. وربما كانت عدم قدرة كيركجور على الزواج من ريجينا أولسن Regina Olsen[3*]، أفضل تعليق على خطورة الاختيار الوجودي المتضمن في الزواج، رغم أن علينا أن نتذكر فسخ كيركجور لخطبته من ريجينا يرجع إلى أنه أخذ بالفعل على نفسه ما اعتبره التزاما أشد خطورة من ذلك[4*]، كذلك فان الصداقة، كما يفهمها كيركجور، هي علاقة دائمة. فالصديق يختلف عن الشخص الذي نعرفه معرفة عابرة مهما تكن مقبولة ولطيفة. إذ لابد من اختيار الصديق، كما ينبغي أن يكون عدد الأصدقاء محدودا، لأننا لا نستطيع أن نكوّن علاقات عميقة إلا مع عدد ضئيل من الناس.

وها هنا نرى مرة أخرى أن القرار في صالح كذا لابد أن يعني قرارا ضد شيء آخر، فقد نعرف عددا كبيرا من الناس المقبولين والجذابين بدرجة عالية، لكن إذا ما كان الموضوع يتعلق بالصداقة العميقة فلابد أن نختار نخبة ضئيلة فقط من هذا العدد الكبير.

وبالنسبة لحالة كيركجور نفسه فقد كانت «رسالة الحياة» هي التي اقتضت منه أن يتخذ اكثر القرارات كلها خطورة وأعظمها امتلاء بالقلق. (سوف نتساءل، فيما بعد عن مدى أخلاقية مثل هذه القرارات، لكنا سنترك ذلك جانبا الآن). وكان على كيركجور كذلك أن يقرر استجابة لمصير خاص حدده له الله كما كان يعتقد، أن يستبعد احتمال الزواج. لقد كانت حالة كيركجور هذه صعبة بنوع خاص، ومع ذلك فان أي قرار جاد يتعلق برسالة المرء في حياته ينطوي على إشكالات مماثلة. فاختيار المرء لرسالة في حياته يعني في نفس الوقت رفضا لممكنات أخرى هائلة العدد.

صحيح أن خطورة القرار الذي كتب عنه كيركجور سوف يصعب على كثير من الناس فهمها في أيامنا هذه، فقد رفض كثيرون الفكرة المسيحية عن الزواج ومن ثم فقد قرار الزواج خطورته، مادام هناك شرط ضمني

يقضي بإمكان تغير الشريكين بعد سنوات قليلة. لكن من المشكوك فيه أن تكون الصداقة قد تدهورت بهذا القدر رغم أنه من الممكن أن تكون حركة المجتمع الحديث قد جعلت من الصعب تطوير الصداقات الدائمة على مستويات أعمق. أما الرسالة التي يلتزم بها المرء طول حياته فقد تكون هي التي تعرضت لأعظم انهيار. فتغير المهن، والحاجة إلى إعادة التدريب على مهن جديدة، قد أصبح جزءا لا يتجزأ من الاقتصاد الحديث. وحتى الحياة الدينية ذاتها أصبحت في نظر بعض الناس في الوقت الراهن شيئا يمكن الالتزام به بعض الوقت بدلا من أن يكرس المرء لها حياته كلها. ولقد كان كيركجور يضع تفرقة، بالطبع، بين مجرد المهنة ورسالة الحياة، لكن ذلك قد يعكس مرة أخرى نزعة أرستقراطية في الوجودية لا تناسب عصر الوجود (الجمعي) على وجه التخصيص (سواء كنا نحب هذا الوجود الجمعي أم لا) ففي مثل هذا العصر قد لا يكون ذلك الضرب من الخيارات الذي كتب عنه كيركجور ممكنا لتلك الكتل الهائلة من البشر.

فلنتفق على أننا نواجه هنا مأزقا Dilenma فلابد أن نقول بحق أن جدية القرار، كما يعلمنا كيركجور، تنتمي إلى ما هو اكثر إنسانية في أعماق وجودنا؛ تنتمي إلى أعمق ما فينا وأشده مأساوية وسموا. لكن من المشكوك فيه أن دراسة كيركجور لهذه الموضوعات تتلاءم مع الظروف الاجتماعية المتغيرة. وقولنا هذا لا يعني بالضرورة نقدا لكيركجور بل ربما مال المرء اكثر إلى نقد نوع المجتمع الذي قلّت فيه الجدية الوجودية على نحو ظاهر.

ومع ذلك فالموضوع لا يمكن أن يترك عند هذا الحد، فربما كانت هنا اليوم مجالات جديدة للجدية الوجودية. فهل يقوم الناس باتخاذ قرارات ملزمة، ودائمة ومفعمة بالقلق، في موضوعات أخرى غير الزواج، والصداقة، ورسالة الحياة ؟ أم أن فكرة التعهد «الدائم» التي كانت مسيطرة على فكر كيركجور، انهارت وأصبحنا نعيش الآن في عصر برجماتي ووقتي ؟ هل أصبح التعهد الشامل الدائم شيئا مضى وانقضى؟ ولكن من المهم ألا ننخدع بتأكيد كيركجور فكرة الدوام. فهو يريد في الحقيقة أن يقول إن القرار أو التعهد الهام يربطنا بشيء يجاوز اللحظة التي تّم فيها، وينبغي أن يستمر قائما وسط الظروف المتغيرة والحالات الانفعالية المتقلبة. لكنه لم يعتقد قط أن هذا القرار يتخذ مرة واحدة والى الأبد، وأننا نستطيع عندئذ أن

نخلف وراءنا القلق المبدئي المصاحب للقرار، بل على العكس لا بد أن يعاد تأكيد القرار بصفة مستمرة في مواقف الحياة المتغيرة، وهذه القرارات الجديدة (أو إعادة التأكيد للقرارات الأصلية) سوف تكون خطيرة مفعمة بالقلق كالقرار الأصلي ذاته تماما. بل ربما زادت في ذلك عنه لأن المرء سيكون قد عمّق فهمه لما يتضمنه ذلك القرار الأصلي.

وبالطبع لن يكون هناك قرار يستحق هذا الاسم ويكون وقتيا تماما، بمعنى أننا نستطيع أن نسقطه ببساطة إن لم يكن مناسبا، فمن طبيعة القرار ذاته أن يتضمن ضربا من القفزة أو الوثبة كما يسميها كيركجور، وهي قفزة تجاوز الموقف المباشر بحيث نكون قد ألزمنا أنفسنا بظروف لم تتضح بعد، ويستخدم مارسل Marcel وسارتر Sartre تعبير الالتزام Engagement فمن طبيعة الإنسان أن يلتزم وأن يراهن على المستقبل: فهو يعد وعودا، و يدعم سياسات معينة و يتزوج، و يكوّن أصدقاء وما إلى ذلك، و يرى مارسل أن الإخلاص Fidelity هو الفضيلة البشرية الأساسية، وهي التي تجعل المجتمع الحقيقي ممكنا.

لكن ما يختاره المرء على المدى البعيد هو ذاته، فالذات تنبثق من هذه القرارات التي يتخذها، وهي ليست معطاة جاهزة منذ البداية، وإنما المعطى هو حقل الممكنات. وحين يعمل الموجود البشري على إسقاط ذاته في هذا الممكن بدلا من ذاك، فانه يبدأ في تحديد ما سيكون عليه، وفي هذا السياق ينبغي مناقشة التعارض القائم بين الدوام والوقتية، فالذات الموحدة، في مقابل سلسلة الأفعال غير المترابطة لا يمكن أن تنبثق إلا إذا كان هناك استمرار للتعهدات أو الخطط. ولا يعني الإخلاص والولاء أن نكون كذلك بالنسبة إلى الآخرين وحدهم بل يعني أيضا الإخلاص والولاء لصورة البشرية التي يسعى المرء أن يحققها في وجوده الفعلي. ومن جهة أخرى فهناك أوقات ينحط فيها الولاء ليصبح عنادا محضا أو حتى مجرد تعصب. فلنقل أن المرء يمكن أن يأخذ على نفسه عهدا راسخا ودائما بالالتزام برسالة معينة في حياته. ومع ذلك فهو بوصفه موجودا عاقلا لا بد أن يعمل حسابا لاحتمال أن يأتي اليوم الذي يرى فيه الأشياء على نحو مختلف، ولا بد لنا أن نتذكر أيضا أن مضمون التعهد لا ينكشف في البداية وإنما يفصح عن نفسه كلما التزم المرء به. وهكذا يمكننا أن نتصور حالة شخص يلتزم

بالحياة الدينية على نحو جاد ودائم، لكن على ضوء الخبرات التالية وتغيّر الاهتمامات اللاهوتية فإنه قد يقرر في النهاية أن رسالته في الحياة تكمن في شيء آخر. لكن ومع ذلك ففي مثل هذه الحالة سيظل السؤال قائما حول ما إذا كان قد تخلى عن التزامه الأساسي أو انه تصور أنه وجد طريقا أفضل لتنفيذه. وهناك أبسط حالة هي حالة الشخص الذي التزم برسالة في حياته ثم أصبح عليه أن يلغيها بسبب تغير الظروف، فلنتصور شابا قرر أن يكرّس حياته لمحاربة مرض السل الذي كان فيما مضى كارثة مخيفة، لكن بعد سنوات قليلة تمت السيطرة على هذا المرض وأصبح عليه أن يبحث عن مجال جديد لمواهبه، لكن على الرغم من تغير اتجاه جهوده فإن التزامه الأساسي وهو قضية الصحة يظل قائما.

وسيلاحظ القارئ أن الحالات التي ذكرناها تقربنا من حدود مجال الأخلاق وسوف نولي هذه المسائل اهتماما اكبر في مناقشاتنا التالية.

ويؤدي التأكيد على أهمية القرار لدى الوجوديين في كثير من الأحيان إلى التقليل من أهمية الفعل الذي لا يتضح فيه عنصر القرار الواعي بل المؤلم، فهم ينتقدون العادة والعرف، والطرق التقليدية الروتينية في فعل الأشياء على أساس أنها أدنى من مستوى الفعل البشري الحقيقي، ومرة أخرى يرجع هذا الضرب من النقد في الأصل، إلى كيركجور، فما أغضبه بصفة خاصة هو أن يرى المسيحية ذاتها وقد ارتدت إلى مجرد مؤسسة تقليدية، فقد استوعبتها العادات الشعبية بحيث أصبح من الشائع القول إن كون المرء مسيحيا معناه أنه عمّد في الطفولة ونما وكبر وهو على صلة بالكنيسة، وثبّت عماده في السن المناسبة، وما إلى ذلك. هذه المسيحية التقليدية، أو «العالم المسيحي Christendom» كما يسميه كيركجور، هي في نظره ردّة، لأنها انتزعت جميع القرارات الحقيقية وكل قلق وجدية عميقة تتسم بهما وثبة الإيمان. ولقد انتقد الوجوديون المتأخرون بطريقة مشابهة الضغوط التي يمارسها مجتمع الجماهير، وهو المجتمع الذي يعمل عن طريق الصحافة والإعلان، والتلفزيون وما إلى ذلك، على تشكيل حياة الناس في قوالب نمطية. و ينتج عالما من المسايرين الخاضعين لنمط واحد. وفي مثل هذا العالم يلغي، تقريبا، إمكان الاختيار واتخاذ القرار، فالقرارات قد اتخذت لنا بالفعل وكل ما ننتظر القيام به هو اتباعها ومن ثم تدعيمها،

ويدعو الوجودي في مثل هذا الموقف إلى صحوة وتحول جذري. فأول ما ينبغي علينا أن نعمله هو ببساطة أن نختار الاختيار، وأن نمارس القدرة على اتخاذ القرار التي تهرأت بشكل خطير. ولا يهم كثيرا مضمون القرار بمقدار ما يهم نوعيته بوصفه فعلا شخصيا يأخذه الفاعل على عاتقه بكل ما يملك من حماسة وإصرار.

ولن ينكر أحد أن هناك مبررا قويا لتلك الحاجة إلى المسؤولية الشخصية عن القرار في مواجهة جميع المؤثرات التي تقف ضده، والتي تدعم المسايرة بغير تفكير. وفي الوقت ذاته يمكن أن تكون هناك مغالاة وجودية في هذه المسائل. فهناك مجال للعادة، والعرف والتقاليد ولن يكون لها تأثير مخيف إذا ما تعاملنا معها وطبقناها بذكاء. ولا شك أن فعلي يصدر عن «سوء طوية» لو أنني تجنبت عن عمد مواجهة قرار أمين، واتبعت أنماط السلوك المتعارف عليها حتى أوفر على نفسي القلق الذي يظهر، كما يقول كيركجور في عبارته الشهيرة، عندما يلقي بالمرء على عمق سبعين ألف ذراع. غير أن المرء يقع في هوة النزعة الرومانتيكية والفردية الحمقاء لو تصور أن عليه دائما أن يظل يعاني بسبب قراراته، أو افترض أن الشيء الذي يتم عمله نتيجة لقرار واع وعميق كل العمق هو وحده الذي يمكن أن يعدّ فعلا إنسانيا بحق، ذلك لأن الفرد يتراكم لديه ضرب من الحكمة بمضي الزمن، ولا بد له يقينا أن يعترف بأن للمجتمع بدوره حكمته التي تجسدها قواعده وأعرافه.

إن الفعل ينبغي ألا يعرف تعريفا أضيق مما ينبغي، فمن السهل المبالغة في وجهة النظر الوجودية عن الفعل. لكن بغض النظر عن هذه المبالغات، فإننا نستطيع أن نعترف بأن الإنسان لا يكون ذاته تماما وحقا إلا في حالة الفعل، الذي يشتمل على الفكر، والحرية، والقرار.

10 التناهي والذنب (*1)

1 – وقائعية الوجود البشري ... The Facticity of Existence

يوحي الفصل السابق، إذا ما جمعنا إليه بعض التحليلات السابقة في هذا الكتاب بأننا نرى الأبعاد الكاملة للوجود البشري عندما ندرس الإنسان وهو يفعل in Action. ولقد أكدنا أهمية بعض الخصائص الإيجابية مثل الحرية، والإبداع، والقدرة على الاختيار. غير أن هذه السمات الإيجابية قد أخذت مكانها في مقابل سمة اكثر اعتدالا كنا نشير إليها بين الحين والحين، فلم نكن غافلين عن ذلك العنصر المأساوي الذي يضرب في جذور الوجود البشري، وسواء قبلنا أو رفضنا القول بأن القلق هو أهم المشاعر الأساسية فإننا لا يمكن أن ننكر أنه، على أقل تقدير، شعور عظيم الأهمية. فقد رأينا أن القلق يصاحب ممارسة الحرية، وأنه حتى الأفعال المتعلقة باتخاذ قرار حيث يبدو الإنسان أكثر حرية وإبداعا ومسؤولية بالنسبة لمصيره-حتى هذه الأفعال لها جوانبها السلبية والمأساوية.

ليست الحرية البشرية قط حرية مطلقة، فهي محاطة بسياج ومحدودة بطرق لا حصر لها. ولقد عرفت المأساة بطرق مختلفة، وإحدى طرق تعريفها

الكثيرة تراها صداما بين طموحات الحرية، والإبداع البشري، وبين النظام الكوني الذي هو اكثر قوة وإحباطا للإنسان. وتعدّ المأساة والتحدّد Limitation جزءا لا يتجزأ من معنى الإنسان، ولقد آن الأوان لكي ندرس هذه الأفكار بمزيد من التمعن وأن نجعلها تتكامل مع ذلك الفهم للوجود البشري الذي طوّرناه في الصفحات السابقة.

يستخدم الوجوديون كلمة «الوقائعية Facticity» لتدل على العامل المحدّد في الوجود البشري، فالوقائعية (وهي كلمة صيغت لتكون ترجمة للمصطلح الألماني Faktizitat، والمصطلح الفرنسي Facticite) لا تعني نفس ما تعنيه كلمة «التمسك بالوقائع Factuality». فعندما نقول أن شيئًا ما واقعي Factual فنحن بذلك نشير إلى حالة موضوعية يمكن ملاحظتها في العالم. أما الوقائعية فيمكن وصفها بأنها الجانب الداخلي «للتمسك بالوقائع» Factuality فهي ليست حالة ملحوظة للأشياء، وإنما هي الوعي الوجودي الداخلي لوجود المرء الخاص كواقعة لا بد من قبولها. فلم يختر أحد أن يكون على هذا النحو، بل يجد نفسه، ببساطة، في الوجود. إننا نكتشف أنفسنا، أن صحّ التعبير، كموجودات حرة وسط عالم من الأشياء، ونحن لم نصنع أنفسنا في هذا العالم، ونحن نكاد نشعر بالدهشة بل حتى بالصدمة، عندما نكتشف أنفسنا هناك كواقعة يحسب حسابها، وكما عبّر أوستين فارر Austin Farrer ذات مرة: «وحشة Loneliness الشخصية في الكون عبء يثقل كاهلنا ولو شئنا أن نعبر عن ذلك بطريقة أقل حدة، لقلنا أن مجرد وجودنا، فيما يبدو، بعيد الاحتمال على نحو مرعب»[1].

أن حالة الوقائعية هي حالة شيء معطى، وهي قبل كل شيء، صفة وجودنا من حيث هو معطى، فالقول بأننا موجودون هناك، هو واقعة عمياء brute لا يمكن تفسيرها. صحيح أن الإنسان كوّن معتقدات حول أصله ومصيره، أو ذهب إلى أنه تلقى ضروبا من الوحي حولهما، وقد يكون بعض هذه المعتقدات صحيحا، وقد يكون بعض هذا الوحي صحيحا، ، لكن هذه كلها موضوعات للإيمان، والشيء الوحيد الذي نعرفه ويجاوز كل شك هو أننا موجودون، أما من أين جئنا؟ أو إلى أين نسير؟ فسوف يظل ذلك سرا غامضا. وقد تكون لدينا معتقدات أو طموحات، لكن الواقعة المعطاة الواضحة هي ببساطة أننا موجودون وأن علينا أن نوجد.

غير أن المعطى الوقائعي ليس هو الوجود البشري بصفة عامة فحسب، بل إن وجودي ووجودك، ووجوده، ووجودها يتسم في كل حالة بسمة الوقائعية. وفي استطاعتنا أن نسترجع من مناقشتنا التمهيدية لمفهوم الوجود البشري، أن هناك سمة أساسية تميزه هي «الخصوصية Mineness» فأنا لا أكتشف فقط أنني موجود، وإنما أنني أوجد بوصفي هذه الأنا الجزئية، ولا أستطيع أن أستبدل بوجودي، وجودا آخر، «فأنا أكون ما «أنا». وهذه العبارة هي بغير شك تحصيل حاصل لكنها مع ذلك تعبّر عن سر غامض-الواقعة التي لا يمكن تفسيرها وهي أنه قد حدث، وكنت هذا الشخص الجزئي المعين ولم أكن شخصا آخر، فأنا أمتلك هذا الجسد الجزئي، وأنا من هذا الجنس البشري race، أو اللون المعين، وقد ورثت صفات وراثية معينة، ودرجة من الذكاء، وحالة انفعالية خاصة.. إلخ إلخ. وفضلا عن ذلك فقد ولدت في هذا الموقف التاريخي المعين، وفي هذا المجتمع المعين، وهناك قوى من شتى الأنواع تعمل، في هذا الموقف، وفي هذا المجتمع، على تشكيل حياتي، ووضع حدود لما أستطيع أن أكونه. والقرارات التي اتخذها أناس لم أعرفهم قط ولم يعرفوني أبدا، وهي قرارات ربما اتخذت منذ زمن بعيد تشكل الأحداث التي تتحكم اليوم في وجودي. وعندما أبدأ بنفسي في اتخاذ القرارات في مثل هذه المجالات المحدودة المتاحة لي أجد عندئذ أن كل قرار يحدد، إلى حد ما، الخيارات التي ستظل متاحة لي في المستقبل.

يمكن النظر إلى الوقائعية على أنها ضد الإمكان، لقد انشغلنا في الفصول المبكرة من هذا الكتاب أساسا، بدراسة الإمكان، أعني بالآفاق التي يمكن للموجود البشري أن يسقط فيها ذاته. غير أن الأفق ليس أفقا غير محدود قط، وليس هناك أبدا مستقبل مفتوح على نحو مطلق، فأنا لا أبدأ قط من نقطة الصفر، ولا تكون أمامي أبدأ صفحة بيضاء Tabula rasa، بل إنني أكون دائما في موقف قائم فعلا، وأواجهه بقدرات محدودة فعلا في إطار حدود ضيقة نوعا ما. وعلى ذلك فعندما يتحدث المرء عن الإمكان، فلا بد أن يكون في ذهنه الإمكان الواقعي، إذ هناك ممكنات تحلّق أمامنا طليقة من كل قيد، أو ممكنات توجد في فراغ، إن صحّ التعبير بل إن الممكنات لا تحدث إلا في مواقف فعلية. وهذا يعني أنها بالفعل محدودة بواسطة عنصر الموقف ذاته، والتعبير الذي يقول إن السياسة «هي فن

الممكن» فيه اعتراف بحدود الفعل الممكن في موقف معين. لكن في وسع المرء أن يقول كذلك على نحو مماثل إن الوجود البشري هو فن الممكن.

لقد استخدم مارتن هيدجر تعبير «الارتماء Geworfenheit» كلون من المجاز المعبّر عن الوضع الوقائعي للإنسان، فالإنسان مرمى أو ملقى به في الوجود، وكل فرد قد رمى أو ألقى به في موقف وجودي معين خاص به، وهذا الموقف يشبه، من وجهة نظر بشرية، رمي زهر النرد. فكما أن الرقم الذي يظهر قد يكون ثلاثة أو ستة، فكذلك قد تنشأ، في الحياة، أمريكيا أو فيتناميا، أبيض أو أسود، غنيا أو محروما، رديء الطبع أو حسن الخلق ذكيا أو غبيا، وليس هناك سبب معروف يحتّم أن تكون الرمية على هذا النحو أو ذاك، (وهذا لا يعني أنه قد لا يكون هناك سبب ما، فربما كانت هناك عناية إلهية هي التي تحدد هذه المسائل، إلا أن ذلك موضوع للإيمان وليس أمرا يمكن أن يفسر فلسفيا). وكما رأينا فإننا جميعا نبدأ من وجهة نظر بشرية، بوصفنا بشرا مختلفين ذوي مواهب مختلفة، في مواقف مختلفة، وليس هناك سبب يمكن أن نرجع إليه هذه الاختلافات مثلما أنه لا يوجد سبب لظهور زهرة النرد برقم دون رقم آخر.

وإذن، فسواء أكنا نفكر في الجنس البشري ككل أو في الموجودات البشرية فرادى، فان الممكنات البشرية توجد دائما في إطار وقائعي، ويمكن لهذه الأطر أن تختلف على نحو ملحوظ، فهي في بعض الحالات أطر عريضة جدا تسمح بمجال واسع للاختيار، وهي في حالات أخرى تبلغ من الضيق حدا يجعلها خانقة، لكنها موجودة باستمرار، وهي دائما تحمل طابع التهديد المأساوي وإحباط الممكنات.

وليس في وسع الوجود البشري أبدا أن ينجو من الصراع بين الإمكان والوقائعية، فالإنسان، من ناحية، منفتح وهو يسقط إمكاناته، وهو من ناحية أخرى منغلق عن طريق الموقف الوقائعي الذي يجد نفسه فيه بالفعل. فالفهم والخيال يفتحان أمامنا مجال الإمكان، ولكن المشاعر تكشف لنا الموقف (المحدود) المتاح فعلا، ونظل نحن نعاني من هذا التوتر بشتى الطرق إذ أن الإرادة العاقلة توجه نفسها إلى هدف ذي قيمة، لكن الشهوة اللامعقولة تتدخل لتجعلنا ننحرف إلى شيء آخر. ولنقتبس مرة أخرى من أوستين فارر A. Farrer، قوله «إننا نمارس الاختيار، لكن الشهوة تطبق علينا»[(2)].

الوقائعية تجعل التناهي الجذري للوجود البشري واضحا أمامنا، ويمكن أن يوصف التناهي بطرق شتى. وسوف ندرس في الأجزاء الأخيرة من هذا الفصل بعضا من أهم جوانب التناهي البشري، غير أن الوقائعية هي طريقة أساسية في وصف التناهي، فمعنى أن توجد وقائعيا هو أن تكون هناك، أعني أن تشغل موقفا جزئيا وأن ترى كل شيء من منظور ذلك الموقف. ولقد سبق أن لاحظنا أن للإنسان موقفا جزئيا ووجهة نظر عن العالم بفضل كونه جسدا، وليس الفرد وحده هو الذي له موقف بل إن للجنس البشري أيضا موقفه دائما، كما أن لكل جيل وجهة نظر خاصة. لقد كتب بول ريكير Paul Ricoeur يقول: «إن قوام التناهي الأولى الأساسي هو منظور أو وجهة نظر، وهو يؤثر في علاقتنا الأولية بالعالم التي هي تقبل موضوعات لا خلقها، وهو لا يرادف بالضبط «التقبل السلبي Receptivity» الذي هو انفتاحنا على العالم، وإنما هو بالأحرى مبدأ تضييق، أو انغلاق داخل هذا التفتح»[3].

لقد تغلب الإنسان بالطبع، إلى حد ما، خلال تاريخه، لا سيما خلال تاريخه الحديث، أو التاريخ الحديث لتقدمه التقني (التكنولوجي) على بعض تحديدات وجوده، فقد سخّر قوى زادت زيادة هائلة من قوة جسمه، بل انه استطاع أن يتغلب في العصر الإلكتروني، عصر الحضور المباشر، على بعض مساوئ المنظور المحدود، وأن يجلب كل شيء على مقربة منه ويجعله في متناول يده. وإذا كان الإله، كما يقول أورتيجا آي جاست Ortega Y Gasset، هو القادر على اتخاذ جميع وجهات النظر في آن واحد، وعلى تحقيق الانسجام بينها[4]، فمن الجائز أن الإنسان قد أصبح، بأجهزته الإلكترونية، قادرا على تجاوز الحدود الضيقة الواضحة لوجوده المتعين (وجوده، هناك). لكن من الواضح أنه يستطيع من حيث المبدأ تجاوز الوقائعية والتناهي الجذري وستظل هاتان خاصتين دائمتين للوضع البشري.

2- الموت

لقد بدأنا مناقشة موضوع التناهي بالحديث عن المنظور ووجهة النظر، فنحن لا ندرك الأشياء كلها دفعة واحدة وإنما ندركها واحدة بعد الأخرى Seriation ومن منظور واحد أو وجهة نظر واحدة من بين عدة وجهات نظر

ممكنة لا نهاية لها. غير أن وجهة النظر ليست هي وحدها التي تشكل تناهيا، بل هناك أيضا واقعة أن هذه الوجهة من النظر محدودة. فهي تمتد إلى مسافة معينة ثم تتوقف بعد ذلك. وينطبق ذلك على فترة وجودنا في الزمان. فعندما ننظر إلى الوراء نجد أن ذاكرتنا ربما تعي بضع عشرات من السنين، ولكنها تصبح شيئا فشيئا باهتة وأخيرا تتوقف عن العمل، وفي الجزء الخاوي الذي يجاوز الذاكرة يوجد «ميلادنا» أو ظهورنا إلى الوجود، فقد كانت هناك فترة لم نكن فيها موجودين، وعندما ننظر إلى الأمام نستبق الأحداث المختلفة، لكنا نعرف كذلك أنه لن يعود لنا، في وقت ما من المستقبل أي دور في أحداث العالم، وكما أن هناك بداية لتاريخنا فسوف يكون هناك نهاية هي الموت. لكن على حين أن البداية بوصفها حدثا ماضيا يمكن أن يعين لها تاريخ، فإننا لا نستطيع أن نحدد تاريخا لحدث الموت الذي يقع في المستقبل. إننا نستطيع أن نكون على يقين بأنه سيكون هناك مثل هذا التاريخ، لكنا لا نستطيع من وجهة نظرنا الحالية أن نتنبأ بما إذا كان وجودنا الحالي سوف يمتد بامتداد توقعاتنا للمستقبل أو أنه سوف يجاوزها.

ويحتل موضوع الموت مكانا بارزا في كتابات الوجوديين، وقد رأى بعض النقاد في تلك الواقعة (وكذلك في الاهتمام بموضوع القلق) دليلا يشهد على أن هناك ضربا من الحالة المرضية في النظرة الوجودية، وعلى الانشغال بضعف الإنسان وفنائه بدلا من الاهتمام بقوته. لكنا إذا سلمنا بأن الانشغال بالموت كان في بعض الحالات انشغالا مرضيا، فلا بد أن نقول أن ما يسمى بالموقف «الصحي» تجاه الموت (وهو يعني تجاهله)، قد يكون كذلك حالة مرضية. أعني أنه حالة هروبية غير صحية، فليس هناك تفسير للوجود البشري يمكن أن يزعم أن له أدنى درجة من الواقعية (ويغفل الإدلاء برأي عن الموت بوصفه خاصة عامة يتسم بها مثل هذا الوجود، ولقد بدأ علماء النفس في السنوات الأخيرة يعرفون ذلك الأثر البالغ العمق الذي يحدثه توقع الموت على أناس ربما لا يقولون عنه شيئا قط. وذلك يوضح أيضا المفهوم الذي يقوله الوجوديون من أن الموت ليس مجرد نهاية بسيطة للحياة، ليس مجرد حادثة تظهر في نهاية القصة، وإنما هو يتغلغل كثيرا داخل القصة نفسها. ويخبرنا علماء الحياة أيضا أن وعي الإنسان بأنه سيموت

هو إحدى الخصائص التي تسمح له أن يوجد بوصفه آنسانا وليس حيوانا. وهذا الوعي بالموت كما يقول ثيودوثيوس دوبجانسكي Theodosius Dobzhansky هو إحدى الخصائص الأساسية للجنس البشري بوصفه نوعا حيا.[5]

ولقد كان «هيدجر»، من بين جميع الفلاسفة الوجوديين، هو الذي واصل الدراسة التفصيلية للمعنى الوجودي للموت وأدمجه في فلسفته عن الوجود البشري [6]. وسوف نحاول تلخيص أفكاره عن هذا الموضوع.

تظهر مشكلة الموت مرتبطة بسؤال آخر هو: كيف يمكن للمرء أن يدرك الوجود. البشري ككل ؟ إذا كانت طبيعة الوجود البشري ذاته هي أن «يخرج من» وجوده الحالي إلى وجود جديد بحيث يكون في كل لحظة غير مكتمل، ويكون في طريقه إلى وجود جديد ممكن، ألا يستحيل في مثل هذه الحالة أن نراه في شموله ؟ والسؤال آذن هو ألا يجوز آذن أن الموت هو الذي يسمح لنا برؤية الموجود البشري Dasein في شموله ذلك لأن الموت يضع حدا له، فالموجود البشري Dasein ينتهي بالموت بحيث لا يعود موجودا بعد ذلك، بمعنى أنه لا يخرج إلى وجود جديد، ومع ذلك فقد نتساءل: أليس الوجود البشري منتهيا تماما على هذا النحو بالموت، أي أنه يصبح من المستحيل تماما إدراك الوجود البشري لأن الموت ينهيه، بمعنى أنه يلغي وجوده بدلا من أن يكمله.

لكن علينا أن نلاحظ عند هذه النقطة أن الموت يمكن دراسته وفهمه بأكثر من طريقة،فالموت من وجهة نظر الفلسفة الوجودية لا بد من النظر فيه وجوديا، أعني على نحو ما يدخل في صميم الموجود البشري ويتغلغل داخليا في هذا الموجود. وهذا يعني في الواقع أن الدراسات التجريبية للموت سوف تكون قليلة الأهمية هنا، فنحن نستطيع أن نلاحظ الموت عند الآخرين، ونستطيع أن نحاول وضع معايير معينة تحدد متى يحدث الموت لكنا في جميع هذه الحالات نرى الموت من الخارج فقط، وكيف يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك ؟ لو أننا مررنا نحن أنفسنا بتجربة الموت، فإننا في هذه الحالة لن نفهمه لسبب بسيط هو أننا سنكون في هذه الحالة أمواتا! ألا يكون من العبث، إذن، أن نتصور أن هناك من يستطيع أن يصل إلى فهم وجودي للموت ؟

وهناك صعوبة أخرى هي أن المرء يستطيع أن يتحدث عن الموت بوصفه

«نهاية» للوجود البشري، لكن «نهاية» بأي معنى[*2]؟ يبدو أنه ليس نهاية بمعنى هدف أو غاية، صحيح أنه في حالات نادرة-كحالتي المسيح وسقراط، وهما مثلان كلاسيكيان-يظهر الموت كقمة تتوج الحياة، لكن الموت، في الأعم الأغلب، يظهر بوصفه الانقطاع العنيف للحياة أو على أنه توقف الحياة، أو أنه قد يرجئ ظهوره إلى ما بعد فترة طويلة من انهيار قوى الإنسان. حيث إن الموت السريري Clinical إن صحّ التعبير يظهر طوال أشهر وربما سنوات بعد موت الوجود الشخصي للمرء. لكن إذا كان الموت «نهاية» بمعنى أنه مجرد توقف أو انقطاع محض، فكيف يمكن أن تكون له دلالة وجودية في الكشف عن الوجود البشري ككل ؟

طريقة «هيدجر» في معالجة هذه الصعوبات هي أن يحوّل انتباهنا من الموت كواقعة يمكن أن نلاحظها في واحدة في نهاية الحياة، إلى الوعي الداخلي للموجود البشري بأن وجوده هو وجود-نحو-الموت. وعلى الرغم من أن اللحظة الدقيقة للموت السريري ليست مؤكدة، وهي كامنة في مكان ما في ضمير الغيب، فان الموت حاضر بالفعل بوصفه ضربا من الإمكان المؤكد. بل يستطيع المرء أن يقول انه أكثر الممكنات كلها يقينا، إنني في الحالة المزاجية للقلق أكون على وعي بأنني أعيش في مواجهة نهاية، فالوجود البشري الذي هو وجودي محفوف بالمخاطر، ويمكن في أية لحظة أن يختفي في العدم[*3].

ويربط هيدجر بين الموت والهمّ Care، وعلينا أن نتذكر أن الهمّ يشكل الوجود اليومي للموجود البشري Dasein. ولقد سبق أن رأينا أن الهمّ نفسه ظاهرة معقدة، فهو ينشأ من التوتر القائم بين اندفاع الإمكان في المستقبل ووقائعية الموقف الذي يلقى فيه بالموجود، فضلا عن «سقوطه» في العالم والـ «هم They» ويمكن للموت أن يفهم في علاقته بهذه اللحظات الثلاث للهم Care.

أولا: فيما يتعلق بالإمكان والمستقبل، فان الموت يرى بوصفه الإمكان الأعلى للوجود البشري، فهو الإمكان الذي تخضع له جميع الإمكانات الأخرى، فجميع إمكاناتنا تنتشر، إن صحّ التعبير، في مواجهة الموت. وهناك ضرب من التسلسل الهرمي للإمكانات و يشغل إمكان الموت موضع السيادة. ومن الواضح أن الموت يختلف عن الإمكانات الأخرى فهو كما عبّر هيدجر

«عدم إمكان أي وجود بشري على الإطلاق»[7]. الموت هو آخر الممكنات جميعا، هو الإمكان الذي يجعل بقية الممكنات كلها، أيا كان نوعها، غير ممكنة.

يثير الحديث الذي سقناه الآن توا عن الموت بوصفه إمكانا بعض المشكلات، صحيح أننا اعترفنا أن الموت إمكان من نوع فريد من حيث إنه يعني نهاية الممكنات، لكن أليس طابعه فريدا إلى حد ينبغي معه ألا نسميه إمكانا، على الإطلاق، على الأقل بالمعنى الهيدجري لهذه الكلمة؟ ذلك لأن الإمكان عند هيدجر هو ضرب من الوجود يستطيع الإنسان أن يختاره وأن يسقط فيه ذاته، وأغلب الظن أن المرء في حالة الانتحار يختار الموت بوصفه إمكانا يمكن أن يتحقق، لكن من الواضح أن هيدجر لا يدعو إلى الانتحار ونحن لن نناقش بالفعل الوجود الأصيل إلا في الفصل القادم. وهناك سوف يتضح ما الذي نعنيه عندما نعدّ الموت واحدا من ممكنات الوجود، لكن حتى في هذه المرحلة الحالية من النقاش فإننا نستطيع أن نرى أن المرء إما أن يقبل الموت على أنه يصبغ كل ممكناته، أو يستبعده من بحثه بقدر استطاعته. وتوضح قصة تولستوي الشهيرة «موت إيفان إليفتش Death of Ivan Ilivitch» هذه النقطة توضيحا جيدا فالموت بالنسبة لكل إنسان فيما عدا إيفان Ivan (بل وبالنسبة له حتى اللحظة التي يعرف فيها أنه مريض بمرض قاتل) موضوع كريه مزعج، لا يصلح للتفكير أو الحديث، ثم يصبح بالنسبة لإيفان ذا أهمية فائقة ويكون كل شيء آخر. وأنا لا أريد أن أقول، بالمناسبة، إن هيدجر يثني على الإلحاح المرضي على الموت، الذي يبدو متضمنا هنا، بل انه يرفض بشكل واضح مثل هذا الإلحاح، كما يرفض الانتحار سواء بسواء. إن ما يبحثه هو استباق الموت anticipation of Death وإدراج واقعي لعامل الموت ضمن مشروعاتنا والطريقة التي نقومها بها.

ويثير الموت كذلك بوصفه إمكانا مطلقا أو نهائيا Ultimate مشكلة تصور الوجود البشري ككل، وعلى الرغم من أننا سلمنا بأن الموت ليس «نهاية» بمعنى هدف أو غاية، فانه حدّ للوجود. والوعي بالموت وقبول الفناء يعني الوعي بأن للوجود البشري حدا نهائيا، وإدراك مثل هذه الحدود يمكن المرء من التفكير في الوجود البشري بوصفه كلا متناهيا. وسوف نرى دراسة المغزى الدقيق لهذه الفكرة بالنسبة إلى فكر هيدجر حتى نصل إلى الفصل

القادم. لكن من الواضح أن هناك فارقا عظيما في الموقف الوجودي بين الإنسان الذي يعيش في مواجهة نهاية، والإنسان الذي يطرد بطريقة منهجية فكرة الموت أو يحاول أن يفعل ذلك.

ثانيا: علينا بعد ذلك أن نسأل كيف يرتبط الموت بالعنصر الثاني المكوّن للهم، أعني الوقائعية Facticity، إن الإمكان يتجه إلى المستقبل إلى ما ليس «قائما بعد»، في حين أن الوقائعية تهتم بما هو موجود «بالفعل»، ويكون الموجود البشري منذ بداية الحياة ذاتها في موقف الفناء، فهو يشيخ باستمرار لحد الموت. والموت هو أعظم «المعطيات» كلها صلابة في الوجود البشري. صحيح أن الإنسان استطاع أن يفعل الكثير لكي ينقص أو يقلل الفناء، ومن المتصور أن الناس مع تقدم علم الطب سوف يعيشون مدة أطول وسوف تقل بدرجة ملحوظة آثار الهرم والشيخوخة، لكن ليس هناك من يعتقد جادا أن الموت يمكن إلغاؤه أو حتى بأن مثل هذا الإلغاء أمر مرغوب، إن الناس عادة يريدون إرجاء الموت، لكن الموت والتناهي الزمني هما جانبان مكونان للبشر لدرجة أن الحياة البشرية التي لا نهاية لها سوف تكون شيئا مخيفا بشعا. فالموت هو سيظل جزءا من الوضع البشري الوقائعي.

ثالثا: و يتضمن الهم Care لحظة ثالثة هي «السقوط Falling» أو الاستغراق في العالم الوسائلي وفي التجمع اللاشخصي للـ «هم They» و يظهر ذلك في الموقف اليومي تجاه الموت الذي هو موقف فرار واجتناب، لقد تجنب الناس طوال العصور منظر الموت، وذكر الموت، وابتكروا طرقا لا حصر لها لإقناع أنفسهم، عندما يجدون أنه لا مفر أمامهم من مواجهة حقيقة الموت، بأن الموت لن يغير شيئا في الواقع، وأن الأمور سوف تجري بعد الموت كالمعتاد. ولقد بذلت محاولات محمومة في أمريكا المعاصرة، على سبيل المثال، ربما لم تبذل مثلها في أي حضارة أخرى، لانتزاع حقيقة الموت أو إنكارها.

فهناك عادات الدفن: تحنيط الجثث، وتصميم توابيت باهظة الثمن لتؤخر لأطول فترة ممكنة الفساد والتعفن، وعزف الموسيقى الهادئة في القبور. ثم هناك ثلاجات لحفظ الجثث في درجة التجمد أملا في أن يكتشف الطب ذات يوم علاجا للمرض الذي مات ضحية له المرء وعندئذ يستطيع أن يبعث من جديد في قيامة مبهجة سعيدة[*4].

إن من الطبيعي، بلا شك، أن يخاف الإنسان الموت وأن يكون قلقا إزاءه. لكن ذلك يختلف أتم الاختلاف عن إقامة وهم حضاري هائل (دع عنك صناعة مربحة غاية الربح) ليساعدنا على نسيان الموت، أو لكي نقنع أنفسنا أنه غير حقيقي.

ويزعم هيدجر، كما سنرى فيما بعد، بلفتة ذكية بارعة أن الموت إذا ما توقعناه وقبلناه بأمانة يمكن أن يصبح عاملا متكاملا في وجود أصيل. وسوف يقرر القارئ بنفسه ما إذا كانت هذه الرؤية المفارقة لمشكلة الموت ناجحة أم لا.

غير أن الموت يرى عند وجوديين آخرين بوصفه الجذر الأصم للوجود البشري، والبرهان النهائي على عبث كل من الناس والكون. فكامي وسارتر يصران، مثل هيدجر تماما، على الحاجة إلى مواجهة الموت بوصفه حقيقة واقعة Reality. لكن هذه الحقيقة هي التي تظهر الأشياء كلها في نهاية المطاف متساوية ولا أهمية لها. على أن هذا لا يتعين أن يؤدي إلى ظهور اتجاه اليأس، حتى لو استبعد أدنى بارقة أمل. انه يؤدي عند «كامي» إلى ظهور تمرد لا يأس. «العصيان البشري هو احتجاج طويل ضد الموت»[8]. وليس للموت في ذاته عند سارتر أهمية خاصة. انه فقط العبث الأخير، وهو لا يقل عبثا عن الحياة ذاتها، فالموت يظهر كجزء «من الصفقة» على حد تعبيره.

الموت إذن هو الرمز الكبير للتناهي البشري وربما للعبث البشري. ومع ذلك فينبغي ألا نفترض أن أولئك الوجوديين الذين وضعوا الموت في مركز تفلسفهم كانوا، بناء على هذا الاعتبار، عدميين nihilists، فهيدجر كما سنرى، يجد مخرجا من الموت إلى الوجود البشري الأصيل. كما أن الموت يلهم «كامي» «بالتمرد الميتافيزيقي». ولقد علّق كاتب كاثوليكي هو أرثر جبسون Arthur Gibson على هذا الموضوع تعليقا صحيحا فقال: «لقد نجم إلحاده (يقصد كامي) عن ملاحظته الثاقبة لعالم مجنون، عالم قاس، عالم أعمى، عالم عابث وجد فيه عددا كبيرا من الموجودات البشرية يتجنب بحرص بالغ وضع الفناء، الذي هو في ذاته وضع رفيع، لأنه الذي يميز البشر بحضوره فيهم، عن الطبيعة الجامدة وبمعرفتهم له، عن الحيوانات. ولقد حثّ كامي الإنسان على أن يقوم بتمرد يخففه التوازن، وهو الذي

يميزه، وتضمن اعتداله تلك الحقيقة العظمى التي تجعل كل شيء نسبيا: الموت»[9].

3- الزمانية Temporality

عندما نواصل مناقشة تناهي الوجود نصل إلى موضوع الزمانية Temporality. ولقد دأب الشعراء منذ وقت طويل على تأكيد الفكرة القائلة بأن الإنسان كائن خلقه الزمان، وأنه يبدأ في الوجود ويختفي في الوجود، كما كان زوال الحياة البشرية وقصرها من أبرز مظاهر التناهي.

وعلى الرغم من أننا الآن ننتقل إلى الحديث الصريح عن الزمانية فان هذا الموضوع كان موجودا بصورة ضمنية في مناقشتنا السابقة، فالميلاد والموت يحددان البداية والنهاية لكل موجود بشري، والوجود البشري نفسه يمتد في الزمان بين هذه الحدود، وفضلا عن ذلك فان لظاهرة الهم أساسا زمانيا. ولقد رأينا أن الهمّ Care يتألف من الإمكان، والوقائعية، والسقوط، وكل لحظة من هذه اللحظات تشير إلى الزمان، فالإمكان يشير أساسا إلى المستقبل والوقائعية ترتبط بما قد تم «فعلا» في الموقف المعطى، في حين أن السقوط يعني الاستغراق في الحاضر.

والتتابع أو التعاقب Successiveness هو نفسه علامة على تجربة متناهية، فالإنسان يعمل، و يستمتع، و يعرف شيئا، واحدا رئيسيا فقط في اللحظة المعينة، وتسير تجربته في خط مستقيم إن صحّ التعبير، وتبالغ قواه وقدراته المختلفة ذروتها خلال مجرى حياته في أوقات مختلفة، ولا تكون كلها حاضرة معا أبدا.

غير أن التجربة البشرية تعني شيئا أكثر من التتابع أو التعاقب والموجود البشري هو أكثر من مجموع اللحظات التي يعيشها، وزمانية الوجود البشري هي من نوع خاص، فما يجعل الهم Care ممكنا، وما يجعل الوجود البشري ممكنا كذلك، هو بالضبط تجاوز اللحظات المتعاقبة بحيث أن يعيش الإنسان بالأحرى في سلسلة من النطاقات الزمنية Spans، بل إن هناك ما نسميه بالنطاق الزمني للحياة Lifespan.

وهناك فارق كبير بين علاقة الإنسان بالزمان، والطريقة التي ترتبط بها الحيوانات، أو الأشياء، بالزمان. صحيح أننا نستطيع أن نقول، بمعنى

ما، أنها كلها موجودة في الزمان، وأنها تمر بلحظات زمانية متعاقبة، فهي كلها لها ماض، وحاضر، ومستقبل، لكن الشيء يظل ببساطة باقيا خلال تعاقب اللحظات، وكل لحظة من هذه اللحظات يكون ماضيها ومستقبلها خارجيين بالنسبة إلى حاضرها، في حين أن الماضي والمستقبل يرتبطان في حالة الموجود البشري ارتباط، لا ينفصم بالحاضر فنحن لا نمسك قط بالموجود البشري في حاضر مقطوع بحد السيف، إن صحّ التعبير، ذلك لان الموجود البشري يستحضر الماضي بداخله بواسطة الذاكرة في الحاضر، وهو يرسم بالفعل، بواسطة التوقع والخيال، مستقبله و يسقط فيه ذاته.

إننا ما كنا لنوجد (بالمعنى الذي استخدمت فيه هذه الكلمة في هذا الكتاب، أي بمعنى أن نوجد خارج ذاتنا أو نتجاوزها) لو كنا نفتقر إلى هذا الضرب الخاص من الزمانية الذي نجاوز بواسطته الآن Now، ونوحّد «لدرجة معينة»، بين الماضي والحاضر والمستقبل. وأنا أقول «لدرجة معينة» لأن ذلك الضرب من الاتحاد الذي نحققه قابل للتغير. والواقع أن الموجود البشري في الطرف الأقصى للسلم المتدرج (وربما يكون هذا هو الطرف المرضي) قد يقترب من الانتقال إلى ذلك الضرب من الوجود المتمركز في «الآن»، والذي تتميز به الأشياء والحيوانات (لاحظ التعبير الذي يقول الحيوان «يخلو من الهم Care») ذلك لأن الحاضر هو وحده الحقيقي بالنسبة للأشياء والحيوانات، أما الماضي فهو لم يعد قائما، والمستقبل لم يوجد بعد. وهذا يعني في الواقع أنهما غير حقيقيين. فما له حقيقة هو «الآن» وحده. وربما كان في استطاعتنا أن نقول نفس الشيء عن الماضي والمستقبل بالنسبة للوجود البشري، لكنا لا بد أن نقوله بمعنى مختلف، لأن الماضي والمستقبل في حالة الموجود البشري قد يكونان حقيقيين بطريقة تجعلهما يعيشان في الحاضر، كما نقول أحيانا. والقول بأن المرء يتشكل زمانية الهم Care يعني أنه يلقى بنفسه إلى الأمام في الممكن، وهذا يعني أنه يوجد خارجا عن ذاته Ex-sist نحو المستقبل، كما يعني انه يكون هناك (في المستقبل) بالفعل بطريقة وقائعية، بوصفه قد استحضر ما كان قائما من قبل في الحاضر، ووسط هذه التوترات، يكون السقوط في عالم الاهتمام الحاضر.

أننا، إذن، لا نمر بتجربة التناهي الجذري لزمانيتنا في التعاقب وحده، بل في التوتر القائم بين أبعاد الزمانية، فهناك سعي لبلوغ التجربة كلها، أو

إلى مباشرة الاكتمال الذي يمكن أن يجمع في ذاته بين الماضي والحاضر والمستقبل. ويمكن أن يوصف ذلك أيضا بأنه سعي لبلوغ الأزلي مفهوما على أنه الكلية التي تختلف أتمّ الاختلاف عن التعاقب الذي لا نهاية له للدائم Everlasting».

غير أننا نجد أن أبعاد مثل هذه الزمانية، في التجربة المتناهية المألوفة، تنقصها مثل هذه الكلية فهي تكون عادة في حالة من اللاتوازن Imbalance يسيطر فيها هذا البعد أو ذاك من الأبعاد الثلاثة للزمانية بغير مبرر.

وأول أنواع اللاتوازن هو ذلك الذي يكون فيه تأكيد مبالغ على الإمكان وعلى المستقبل، فينحصر عمل الإرادة، فيما هو مقبل، لكنها حين تفعل ذلك تتحول عن الإرادة الحقيقية الأصيلة (التي هي فعل الذات ككل) لتصبح مجرد أمنية أو رجاء. وهناك تنوعات كثيرة في هذا اللاتوازن، بعضها لا ضرر منه، نسبيا، ومن أمثلتها مثالية الشباب غير العملية، أما في حالة الشخص الناضج فان النزعة الطوباوية والمثالية غير المسؤولة قد تكون قاسية ومؤذية. ولكن ربما كان الأكثر من ذلك خطوة الانطواء في عالم من الرغبات التخيلية، بحيث يصبح الفعل مستحيلا ويحل محله مداعبة أحلام تدور حول ممكنات غير واقعية لا يمكن أن تتحقق. إن كل إرادة حقيقية لا بد أن تضع في اعتبارها الإمكان الواقعي، أعنى الإمكان الذي ينفتح في الموقف المحدد. وبطبيعة الحال لا يمكن أن يكون هناك مستقبل منفتح جذريا،لأنه دائما مغلق بقدر ما، وليست هناك لحظة يمكن فيها للفاعل البشري أن يقف أمام إمكان خالص. أما توهم الفاعل انه يواجه مثل هذا الإمكان الخالص، وهو توهم ربما نشأ عن خوفه من قبول الماضي، فلا يمكن أن يؤدي إلا إلى ضرب من الوجود غير الحقيقي وغير العملي يختنق فيه الفعل بدرجات متفاوتة ويتغلب عليه الخيال الجامح.

ويؤدي الانشغال بالماضي إلى اضطراب مناظر له، فحيثما يكون هناك وعي مكثف اكثر مما ينبغي بالموقف القائم فعلا، وبما قد حدث، فقد يؤدي ذلك إلى ما يشبه الشلل لكل إرادة حقيقية. وفي هذه الحالة بدورها نجد أشكالا متعددة يمكن أن نلاحظها: فقد يحدث الموقف قلقا حادا يحول دون اتخاذ أي قرار يعرض الفاعل لتغير جذري أو تجديد حقيقي، وبذلك لا يظهر فعل للإرادة يمكنه أن يقتحم المستقبل وإنما تحدث محاولة للعثور

على الأمان في روتين الماضي وطقوسه. أو قد يكون هذا الموقف من المواقف التي يشعر فيها المرء بوطأة الإحساس بالذنب فيؤدي بدوره إلى لامبالاة متبلدة، إذ يظهر كل شيء بغير أمل، فلا تكون هناك فائدة ترجى من أن يريد المرء شيئا. أو قد يكون من المواقف التي يسيطر فيها المعطي تماما فيفعل الشخص أفعاله قسرا بدافع الإلحاح، أو الغريزة، أو الإدمان، أو أي دافع مماثل، في جميع هذه الحالات يقطع الطريق على أي مستقبل حقيقي أو إمكان أصيل، بحيث يصبح الفعل مستحيلا.

هناك أيضا لاتوازن الحاضر، وربما كانت هذه الحالة هي أكثر الحالات كلها شيوعا، ومن الواضح أن هذه هي أيضا تلك الحالة التي يتجه فيها «الوجود» البشري الحقيقي إلى الضياع في طريقه للوجود تشبه طريقة الحيوان أو حتى الشيء المحض. ولهذا التشبث بالحاضر، كما في الحالتين السابقتين، أشكال مختلفة تظهر عليها، ولكنه هو المميز دائما للإنسان الذي نقول عنه في لغتنا العادية انه شخص بلا إرادة خاصة، أي الإنسان المفتقر إلى العزم، أو الإنسان سيئ النية، أو الإنسان الممزق المشتت، إذا ما أردنا استخدام التعبيرات الشائعة عند الكتّاب الوجوديين. مثل هذا الإنسان ربما كان قد سقط في الـ «هم They» بحيث يترك للرأي السائد أن يقرر له كل شيء، أو أصبح مستعبدا لجهاز أو نظام بحيث تحدد له الظروف كل ما يعمله. أو انخرط في مؤسسة أو تنظيم تسلطي، وعلى أية حال، فليس من الضروري أن نسوق أمثلة اكثر من ذلك.

إن مناقشتنا الحالية، التي بدأت ببحث التناهي، قد انتقلت، عندما أدخلت فكرة اللاتوازن في اتجاه فكرة الذنب. إذ يبدو أن التناهي هو شرط لا مكان الذنب، رغم أن التناهي في ذاته ليس هو الذنب بالطبع. لكن الذنب يبدو حتمية مأساوية، وتبلغ ممكنات اللاتوازن من الضخامة حدا يجعل من الصعب ألا يحدث اضطراب في الوجود ولهذا فان علينا الآن أن ننتقل إلى البحث المباشر في الذنب والاغتراب.

4- الذنب والاغتراب

ليست الوجودية بالضرورة فلسفة تشاؤمية، بل كان أنصارها واقعيين في اعترافهم باضطراب الوجود البشري، فمعنى وجود المرء هو أن يلقى

بنفسه في المستقبل. لكن هناك باستمرار نقصا أو عدم تناسب بين الذات على نحو ما يلقى بها في المستقبل، والذات على نحو ما هي قائمة بالفعل. ولقد لاحظ الوجوديون من كيركجور إلى ريكير عدم الاتصال هذا في الوجود البشري. وفي استطاعة المرء أن يسميه شرخا أو صدعا، وان كان ذلك لا يعني خللا يستحق اللوم بقدر ما يعني ما تعنيه هذه الكلمة عند الجيولوجيين عندما يتحدثون عن كسر جذري أو عدم اتصال. [10] وهذه الفجوة تقوم بين الوجود والماهية، أو بين الوقائعية والإمكان، أو بين الذات على نحو ما هي عليه، والذات كما تلقي بنفسها في المستقبل، لكن هذا الضرب من الشرخ ليس شرخا، أخلاقيا بعد، وإنما هو بالأحرى ضرب من الوجود المتناهي يجعل الأخلاق ممكنة. وهذه الحالة تشبه فكرة السقوط عند هيدجر، الذي يحرص على أن يقول لنا انه إمكان أنطولوجي، وأنه لا يصدر حكما وجوديا حقيقيا Ontical على الوضع الحالي للإنسان، فالإنسان مكوّن على نحو يجعله عرضة لإمكان السقوط، أعني لعدم التناسب، أو العجز عن أن يكون على مستوى يتناسب مع منزلة إمكانه، ولقد كان نيتشه واضحا في النظر إلى الخلل أو النقص في طريقة تكوين الإنسان، أو كونه غير منته، على أنه لا يتيح تدهور الإنسان فحسب بل هو أيضا الأساس لا مكان تقدمه نحو الإنسان الأعلى Superman.

هناك، إذن، شيء أشبه بالتصور المأساوي للذنب عند الوجوديين، فالإنسان بطريقة تكوينه ذاتها، من حيث هو وجود متناه وحر أيضا، عرضة لا مكان الذنب، ويبدو أن «ارتفاعه» لا ينفصم عن «سقوطه». وتأخذ فكرة الذنب نفسها عند هيدجر معنى أنطولوجيا غريبا، سابق على الأخلاق. فكلمة Schuld الألمانية[*5] يمكن أن تعني الذنب أو الدين، و يتحدث هيدجر كثيرا في تفسيره للذنب. [11] عن الـ Schuld بوصفه دينا أو نقصا. إذ يتسم الإنسان في صميم وجود ذاته بالانعدام Nullity في الوجود أو النقص فيه، وعلى أساس هذا الانعدام لابد له أن يأخذ على عاتقه مسؤولية وجوده.

وتظهر فكرة الاغتراب Alientation كذلك في كتابات الوجوديين، وهي تضيف بعدا آخر لفهم الذنب، ولقد لعبت هذه الفكرة بالطبع، دورا لا يستهان به في تفكير العصور الحديثة حتى قبل ظهور الوجودية فقد كانت بارزة في فكر كل من هيجل وماركس رغم أنها اتخذت أشكالا متباينة عند

كل من الرجلين. ويلاحظ ف. و. ديلستون F. W. Dillistone أن:

«الاغتراب عند هيجل يوجد في صميم بنية الحياة الكلية ذاتها، أما عند ماركس فهو يوجد في بنية شروط العمل البشري التي تضطره لأن يغترب عن عمله، وعن ذاته، وعن زملائه. والحد الذي يقدمه هيجل لأزمة الإنسان يتلمسه من خلال مذهب فلسفي يناظر العملية الجدلية للعقل الكلي. أما ماركس فيبحث عن هذا الحل في تغيير ثوري للأحوال الاقتصادية للإنسان يجعل من الممكن حدوث انسجام كامل بين الإنسان وعمله».

ومن الطريف أن نلاحظ أننا نقلنا ملاحظات «ديلستون» هذه عن كتاب له يعالج موضوع الكفارة Atonement لأن أي اعتراف بالاغتراب يطرح في الحال سؤالا حول التئام الصدع، وهذا يسري على الوجودية بدورها، في سعيها إلى تجاوز واقعة اغتراب الإنسان لكي تجد طرقا لبلوغ الكلية.

والوجودي يفهم الاغتراب أساسا في إطار معناه الناطق، فهو اغتراب الموجود البشري عن وجوده العميق، بحيث لا يكون ذاته وإنما مجرد صفر على الشمال في الوجود الجمعي للجماهير أو ترس في نظام صناعي أو ما شئت من الأوصاف.

إلى أي حد يمكن مقارنة هذا الاغتراب بالفكرة الدينية عن الخطيئة..؟ لقد رأى بعض اللاهوتيين المسيحيين بالفعل، تشابها ملحوظا بين الفكرتين. فبول تليش Paul Tillich، مثلا يستخدم فكرة الاغتراب الوجودي ليلقي الضوء على المفهوم التقليدي للخطيئة، على الرغم من أن الاغتراب كما بين «بول ريكير» في دراسته الممتازة رمزية الشر The Symbolism of Evil هو صورة واحدة من بين صور عديدة توجد ضمنا في فكرة الكتاب المقدس عن الخطيئة. وهناك اختلاف ظاهر بين الفكرة الوجودية عن الاغتراب وفكرة الكتاب المقدس التي ترى أن الخطيئة هي اغتراب عن الله، أما الاغتراب الوجودي فهو بالضبط ما تعبر عنه هذه العبارة، أي الاغتراب عن وجود الإنسان ذاته. ولا شك أن الوجودي غير المؤمن لن يرضى بالتوحيد بين الاغتراب والخطيئة بالمعنى الديني التقليدي، ومع ذلك فحتى في الوجودية غير الدينية (وربما يتضح ذلك في صورتها الأدبية اكثر من صورتها المذهبية) هناك شيء شبيه بالإحساس بالاغتراب الكوني، أي إحساس المرء بأنه في العالم لا يوجد في بيته، وهذا يذكرنا كما سبق أن رأينا، بتلك الصور الأولى

للإيمان، كالغنوصية Gnosticism.

لكن على الرغم من التناهي، والاغتراب، بل وحتى الخطيئة، فان الإنسان يسعى إلى بلوغ حياته الحقيقية، وليست الوجودية في معظم صورها مجرد تحليل بارد للوضع البشري، وإنما هي ذاتها بحث مشبوب عن الوجود البشري الأصيل. وسوف تكون خطوتنا القادمة هي دراسة الطرق المختلفة التي ينبغي أن نبحث بواسطتها عن الذات الحقة.

11 البحث عن وجود إنساني أصيل

١ - مشكلة الإنسانية الحقة

يبدو أن تكوين الإنسانية ذاته يفرض على المرء أن يتحدث عن إنسانية «حقة»(وأغلب الظن أيضا عن إنسانية «زائفة»)، ذلك لأنه ما دام الإنسان بغير طبيعة أو ماهية معطاة.. فيبدو أنه يمكن أن يصبح كذا .. أو كذا، فهو يصنع نفسه، ويصبح ما هو بفضل قراراته وأعماله، وسوف يبدو في هذه الحالة أنه قد يستطيع أن يصبح ما يمكن أن يصبحه أو أن يفشل في ذلك. ويمكن للمرء أن يتذكر في هذه النقطة تعبيرا استخدم في سياق الفلسفات المثالية في وقت مبكر وهو: «عليك أن تصبح ما أنت !». غير أن مثل هذه اللغة تفترض، فيما يبدو، أن هناك بالفعل ضربا من المسودّة أو الرسم التخطيطي الذي ينبغي تحقيقه والكشف عن معالمه الآن. ومثل هذه الفكرة لابد أن يرفضها بعض الوجوديين على الأقل، فهم يؤكدون أن تسمية الإنسان «بالموجود existent» يعني بالضبط عدم الاعتراف بوجود رسم تخطيطي، فالإنسان لابد أن يقرر بنفسه ما الذي

سيكونه، واكثر من ذلك لابد لكل فرد أن يحسم المشاكل لنفسه، فوجود كل شخص هو له أو ملكه، وهو يتسم بسمة «الخصوصية Mineness» الفريدة. فليس هناك نمط كلي عام لبشرية أصيلة يمكن أن يفرض على الجميع، أو لابد أن يتفق معه الجميع. والواقع أن فرض مثل هذا النمط أو المطالبة بالتجانس لابد أن يعني تدميرا لإمكانية الوجود البشري الحقيقي للأشخاص الذين نتحدث عنهم، فهم لا يصبحون أنفسهم حقا إلا بالقدر الذي يختارون فيه أنفسهم بحرية.

ولقد سبق أن نبهنا إلى استخدام الوجوديين لكلمة «أصيل authentic» ويكون الوجود البشري أصيلا بالقدر الذي يمتلك فيه الموجود نفسه، وبالقدر الذي يشكل فيه ذاته في صورته الخاصة، إن جاز التعبير. أما الوجود غير الأصيل فهو الوجود الذي تشكله مؤثرات خارجية سواء كانت هذه المؤثرات ظروفا أو شرائع أخلاقية أو سلطات دينية أو سياسية أو ما شابه ذلك.

لكن عندما نسوق هذه الملاحظات ألا يؤدي بنا ذلك إلى مذهب نسبي ومذهب فردي كاملين ؟ وإذا كان كل إنسان فريدا، وإذا كان عليه أن يحدد ما الذي سيكونه، ألا نكون بذلك قد تخلينا عن أي فكرة للبشرية الحقة؟ ألا نكون كذلك قد تخلينا عن أي فكرة عن الأخلاق يمكن أن يكون لها إلزام كلي ؟ ألا ينتهي بنا ذلك إلى فوضى يعمل فيها كل إنسان ما يحلو له، إن شئنا استخدام التعبير الشائع، ودون اعتبار لأي إنسان آخر؟ أليست هذه حرية مبالغا فيها تنقلب إلى إباحية مطبقة ؟

ينبغي علينا أن نقول قبل أي شيء أن المعيار الوجودي للوجود البشري الأصيل هو معيار صوري لا مادي. صحيح أن المسألة ليست كذلك بالضبط، إذ أننا سوف نرى بطرق مختلفة، أن مضمون مثل هذا الوجود ليس مجرد مسألة يمكن إهمالها. ومع ذلك ففكرة الأصالة ترتبط أساسا باعتبارات صورية، فصورة الوجود البشري أو شكله هي معيار أصالته أي مدى تحقيقها لوحدة بدلا من أن تكون وجودا مبعثرا، ومدى ممارستها للحرية بدل أن يحكمها الرأي والمعايير والأذواق السائدة. لقد كتب سارتر يقول: «أنت حر، إذن فاختر، أعني اخترع وابتكر، فليس هناك قاعدة أخلاقية عامة يمكن أن تبين لك ما الذي ينبغي عليك أن تفعله، وليس ثمة علامات تهديك سواء السبيل في هذا العالم»[1]. ويعني سارتر بفكرته عن «النبذ» انه ليس ثمة

رب وضع قيما أو مثلا عليا للبشرية ينبغي على الإنسان أن يسعى إلى بلوغها وإنما لابد لكل إنسان أن يخترع قيمه الخاصة وهو يوجد وجودا أصيلا بمقدار ما يسعى إلى تحقيق قيم تكون هي قيمه الخاصة حقا. لكن، كما قال ديستوفسكي، إذا لم يكن هناك رب فكل شيء مباح للإنسان.

وسوف نرى بالفعل أن رفض (أو على الأقل تعليق) الأخلاق المتعارف عليها هي سمة يتسم بها الوجوديون جميعا بمن فيهم بعض الوجوديين المسيحيين. وسوف نتساءل فيما بعد عما يعنيه ذلك. لكن ليس هناك فيلسوف وجودي كبير ذهب إلى أن كل شيء مباح للإنسان فحتى إذا ما كان معيار الذات الصحيحة، أو البشرية الحقة، أو الوجود الإنساني الأصيل، أو ما شئت من الأسماء، معيارا صوريا، فانه تدخل فيه دائما بعض المبادئ المادية، ففي فلسفة سارتر، تقوم فكرة المسؤولية، بممارسة الضبط (أو التحكم)، ومصدر الألم الذي يبعثه الاختيار، كما يفهمه سارتر، هو أنني عندما أختار لا ألزم نفسي وحدها، وإنما ألزم البشرية كلها بطريقة ما، «فالوجودي يقرر، صراحة، أن الإنسان يشعر بألم أو ضيق نفسي، وما يعنيه بذلك هو: انه عندما يلزم الإنسان نفسه بعمل ما، ويدرك بوعي كامل انه لا يختار فقط ما سوف يكونه، وإنما هو في الوقت نفسه مشرع يقرر للبشرية كلها، فان الإنسان في مثل هذه اللحظة لا يستطيع أن يهرب من الإحساس بالمسؤولية الكاملة والعميقة»[(2)]. هذه المسؤولية المؤلمة يسببها التساؤل عما إذا كانت صورة الإنسان، أو تصوره، التي أختارها لنفسي هي صورة يمكن أن أختارها للجميع، وهذا الشعور بالمسؤولية يستبعد، فيما يبدو، بعض الخيارات، من ذلك مثلا، أن يكون المرء أنانيا، متحجر القلب، وربما أيضا اختيار أن يكون فاشيا، فأغلب الظن أنني لا أستطيع أن أكون نفسي على نحو مسؤول، لو قمت بمثل هذه الاختيارات.

غير أن هناك بعض الخلط في ذهن سارتر حول هذه المسائل، فلو كانت رغبة الإنسان الأساسية، كما يزعم سارتر، أن يكون ربا، وإذا كان الآخر يبدو عقبة في سبيل تحقيق هذه الرغبة، فما هو المبرر الأساسي إذن لإقحام مثل هذا المبدأ الذي يذكرنا إلى حد ما بمبدأ كانط والقائل «بأنني ينبغي عليّ أن أكون قادرا على تعميم أحكامي؟» هل يكون ما يفعله سارتر هنا هو انه يسرّب خلسة مبدأ أو قيمة ما لا أخترعها، بل توجد قبلي ؟ في

استطاعتنا أن نلاحظ العبارة الآتية: «من الذي يستطيع أن يبرهن على أنني الشخص الذي يصلح لكي يفرض، باختياره الخاص، تصوره للإنسان على البشرية ؟»[3]. يبدو لي أن كلمة «الذي يصلح»، في العبارة السابقة، في حاجة شديدة إلى الإيضاح فكيف أمكن للفظ تعويمي كهذا أن يقحم نفسه في هذه المناقشة ؟ إن سارتر يقول بعد ذلك بالطبع، انه لا يوجد أحد يستطيع أن يقدم مثل هذا البرهان، وعلى كل شخص أن يقوم بنفسه بمخاطرة اتخاذ قراراته الخاصة، لكن بناء على مقدماته هو الخاصة لا توجد مخاطرة، ومن اللغو الحديث عن كون الشخص «يصلح»، أو عن أن له الحق في التشريع للآخرين، كما يقول سارتر أيضا. وبعبارة أخرى فلا معنى لأن يقبل المرء حقيقة العدمية الأخلاقية،على أن سارتر لم يفعل ذلك، وهنا ينبغي أن يثار سؤال حول ما إذا كان هو نفسه قد وقع في النهاية في سوء طوية، وكان ضحية للخداع الذاتي الذي طالما انتقده.

ولقد كان «كامي» اكثر وضوحا، حول طابع التناقض الذاتي للعدمية. «أنا أعلن أنني أومن بلا شيء، وأن كل شيء عبث، لكني لا أستطيع أن أشك في صحة هذا الإعلان، ولابد لي، على الأقل، من الإيمان باحتجاجي»[4]. وربما كان الأكثر من ذلك إثارة هو ذلك التأكيد الذي يضفي مضمونا على طبيعة الاحتجاج، عندما يخبرنا «كامي» إن التمرد في الإنسان هو رفضه أن يعامل بوصفه شيئا (موضوعا)[5]. فعندما أرفض أن أعامل كشيء فإنني أؤكد ذاتي بوصفي شخصا، وهذا يعني تأكيدا لكرامة (أو جدارة أو قيمة) الوجود الشخصي، أما لو كان هناك عالم بغير اله حقا، عالم عبثي بحق، لكان الأشخاص فيه على نفس درجة العبث وانعدام القيمة التي يكون عليها كل شيء آخر.

على أن الطابع الصوري للتصور الوجودي للوجود البشري الأصيل يكتسب مضمونه بطريقة أخرى، فالوجود-مع-الآخرين هو واحد من البنى الأساسية للوجود البشري. ولقد سبق أن رأينا انه لا يوجد إنسان يستطيع أن يكون ذاتا بمعزل عن الذوات الأخرى، ومن ثم فليس هناك تصور للوجود البشري الأصيل يمكن أن يخلو من البعد الاجتماعي. ولقد كان على سارتر أن يستورد مبدأه الكانطي لأنه كان يفتقر إلى نظرية كافية عن الطابع الاجتماعي للوجود البشري. لكن إذا اعترف بالبنية الاجتماعية الأساسية للوجود البشري

فعندئذ يصبح من الواضح، أنه لا يمكن أن يكون هناك بشرية حقة أو ذات أصيلة، تماثل الفاشية في تركيزها الكامل حول الأنا، وفي عدائها لكل ما هو اجتماعي، فلا أحد يستطيع أن يكون ذاته حقا، إذا أسقط. مثل هذه الصور. لأن هذه الصور ذاتها هي الوجود البشري المشلول المعيب.

وعندما أقول ذلك فإنني بالطبع أنكر، ضمنا، نظرة سارتر التي ترى أن الإنسان يبدأ من لا شيء ويخترع قيمة وصورة لنفسه، إذ يبدو لي على العكس أنه توجد صورة أو غاية معطاة بالفعل مع الوجود البشري، أو هي ليست بالطبع نموذجا أو نمطا تفصيليا. وإنما هي إدراك أساسي لاتجاه الإنجاز البشري. وهذا هو الضمير الذي سوف ننتقل الآن إلى مناقشته.

2- الضمير

للضمير وضع غامض، إلى حد ما، بين الفلاسفة الوجوديين، وسبب ذلك أن لفظ الضمير نفسه يمكن أن يفهم بأكثر من طريقة، فالضمير قد يعني إدراك شخص ما للشريعة الأخلاقية المقبولة في مجتمعه، وكذلك مشاعر الرضا أو السخط التي يشعر بها عندما يخالف القواعد التي تعبر عنها هذه الشريعة أو يلتزم بها. لكن الضمير كذلك لفظ يستخدم لضرب من الاقتناع الأخلاقي يؤدي بالشخص، أحيانا، إلى رفض المعايير الأخلاقية المقبولة في مجتمعه، استجابة لما يؤمن بأنه أمر أخلاقي أعمق من هذه المعايير جذورا. ويميل الوجوديون إلى نقد الضمير بالمعنى الأول من هذين المعنيين، والى القول بأن المعنى الثاني هو وحده المعنى الهام.

ولقد عرض كيركجور للصدام بين، هذين المستويين من الضمير، بطريقة مثيرة في دراسة لقصة إبراهيم واسحق في كتابه «الخوف والقشعريرة» فقد صدر الأمر الإلهي إلى إبراهيم بأن يضع ابنه على المحرقة وأن يذبحه بفعل من أفعال التضحية البشرية[*1]، أو بما يسميه كيركجور «الإيقاف الغائي للأخلاق»[*2] ولقد كان إبراهيم على استعداد لأن يسلك ضد مبادئه الأخلاقية ومشاعره الإنسانية طاعة لهذا الأمر الإلهي. كما كان على استعداد لأن يضع «الكلي» جانبا، أعني المعيار الذي يقبل بصفة عامة لما هو حق، لكي يقوم بتنفيذ الواجب الملقى على عاتقه هو وحده بوصفه فردا أمام الله. ويمكن أن نقول أن إبراهيم كان قد أغري بارتكاب جريمة «قتل»: لكن

ما هو الإغراء ؟ الإغراء في العادة، شيء يظهر ليمنع إنسانا ما من تأدية واجبه، لكننا نجد في هذه الحالة أن الأخلاق نفسها هي التي تحاول أن تمنعه من تنفيذ إرادة الله، لكن ما هو الواجب إذن ؟ الواجب، هو ببساطة شديدة، التعبير عن إرادة الله [6]. «ولكن علينا. كما هو واضح، ألا ننظر إلى إرادة الله بوصفها شيئا خارجيا تماما عن الشخص الذي يطيعها. لقد عزم إبراهيم على التضحية بابنه «من اجل الله، وبالتالي من أجله هو نفسه، وهما أمران يعنيان شيئا واحدا بالضبط» [7]. فنحن هنا إزاء صراع الضمائر، أو صراع بين مستويين مختلفين من الضمير، الأول هو الضمير الذي يعكس الأخلاق الكلية، وقد ألغاه الضمير الثاني الذي هو في آن معا، أمر الله وأعمق الجوانب الذاتية الجوانية في الفرد. ويعلق جورج برايس George Price على ذلك قائلا «ما كان في خطر هو ذات إبراهيم، هو كفاحه لأن يكون، لأن يوجد بوصفه الفرد الذي يعرف أنه ينبغي عليه أن يكون، وكان لابد لإبراهيم، باستمرار، أن يصوغ لنفسه مقولاته الخاصة. إنه، من ثمّ، النموذج لأي فرد، ولكل فرد، يجد نفسه على الحدود القصوى للأخلاق» [8]. وتعبير «الفرد الذي يعرف انه ينبغي عليه أن يكون» يدل بوضوح تام على ما أقصده بالمعنى الثاني للضمير.

وبالطبع فان الإشارة إلى إبراهيم بوصفه النموذج لكل فرد، ولأي فرد، يقف على الحدود القصوى للأخلاق، يذكرنا بأن كيركجور كان لديه صراع ضميره الخاص، وأنه حسمه بنفس الطريقة التي حسم بها إبراهيم صراعه، وأنا أعني بذلك مشروع زواجه من «ريجينا أولسن». لقد خطبها، وأخذ على نفسه التزاما أخلاقيا بالزواج منها، وقد سبق أن ذكرنا أن كيركجور أخذ مثل هذا الالتزام بجدية تامة لكنه اختار أن يفسخ الخطوبة وأن يضع جانبا الضمير بالمعنى الأول، وكذلك المبدأ الأخلاقي «الكلي» [*3]، ولقد فعل ذلك استجابة لما اعتقد أنه إرادة الله، لكن هذه الإرادة هي كذلك نداؤه الباطني، بحيث نستطيع أن نقول أيضا، انه فعل ذلك لكي يحقق ذاته.

ولن أقول رأيي الآن في «الإيقاف الغائي للأخلاقي» حتى نرى بعض الأمثلة المقارنة التي يمكن أن نجدها عند وجوديين آخرين. فنيتشه يتجاوز كيركجور، فهو لا يقوم بتعليق الإلزام الأخلاقي المتعارف عليه فحسب، وإنما يلغيه تماما، فالأخلاق المقبولة اجتماعيا هي عنده أشبه «بالقواعد

العتيقة الممزقة» للقانون، أما القواعد الجديدة فلا توجد حتى الآن إلا نصف مكتوبة. يقول نيتشه على لسان زرادشت: «عندما جئت إلى الناس وجدتهم متشبثين بموقف قديم ينمّ عن الغرور: فهم جميعا يتصورون أنهم عرفوا منذ أمد بعيد ما الخير والشر بالنسبة للإنسان. وبدا لهم كل حديث حول الفضيلة شيئا تافها عفا عليه الزمان، وكل من أراد منهم أن ينام نوما عميقا يتحدث عن «الخير والشر» قبل النوم، ولكنني قطعت عليهم هذا النوم عندما علمتهم أن أحدا منهم لن يعرف الخير والشر ما لم يكن هو نفسه خالقهما! غير أن الخالق هو من يخلق أهداف الإنسان ويضفي على الأرض معناها ومستقبلها: انه أول من يوجد الخير والشر»[9].

لقد كانت الأخلاق التقليدية تسعى إلى المحافظة على الحياة البشرية، وتجعل من الرب ضامنا لها، لكن الرب عند نيتشه قد مات، وبقي على الإنسان أن يشكل أخلاقا جديدة لا تكتفي بالمحافظة على ما هو قائم بالفعل، كما تفعل أخلاق الغوغاء، وإنما سوف تتطلع إلى الإنسان الأعلى المقبل. «إن أكثر الناس جميعا قلقا يتساءلون اليوم: كيف يمكن المحافظة على الإنسان ؟ لكن زرادشت هو وحده، أول من يتساءل: «كيف يمكن تجاوز الإنسان ؟» فالإنسان الأعلى هو مطلبي واهتمامي، فهو وحده أول وآخر ما اهتم به، وليس الإنسان، ليس جاري، ولا الأفقر، ولا أشد المتألمين، كلا ولا الأفضل من الناس.. إن الغوغاء التافهين أصبحوا اليوم هم السادة، وهم يعلمون الناس الخضوع، والتواضع، والحذر، والمثابرة والتقدير.. إلى آخر قائمة الفضائل التافهة. وسوف يكون أولئك الذين يسيطرون على المصير البشري كله هم.. المتشبهون بالنساء، والمتشبهون بالعبيد، لا سيما أولئك الذين يقودون الغوغاء، يا أخوتي، دعوني أمتطي ظهور سادة اليوم هؤلاء، هذه الجماهير التافهة فهم أعظم خطر يتهدد الإنسان الأعلى»[10].

هاهنا احتقار صريح للإنسان على ما هو عليه، ولمعاييره الأخلاقية، إذ ينصب اهتمام نيتشه على الإنسان الأعلى الذي سوف يتجاوز الإنسان الحالي. وهنا أيضا سوف أمسك مؤقتا عن التعليق.

ويقدم لنا «هيدجر» مادة المثال الثالث. فهو يتساءل عما يسميه بالضمير العام «ماذا عسى أن يكون سوى صوت الـ «هم They»؟[11]. فهذا الضرب من الضمير يعكس، ببساطة المعايير المقبولة، بصفة عامة، للصواب والخطأ،

أما الضمير الحقيقي، أو الضمير بالمستوى الأعمق فهو يعمل، على وجه الدقة، لتخليصنا من صوت الـ «هم They». «الضمير يستدعي ذات الموجود البشري Dasein من ضياعها في الـ هـم»[12]. ولا يستطيع الموجود البشري أن يصغي، حقا، إلى نداء الضمير إلا عندما يتوقف عن الإصغاء إلى صوت الـ «هم». من أين يأتي النداء؟ يأتي من أعماق وجود المرء ذاته. انه نداء الذات الأصيلة التي تكافح لكي تولد. والى من يتوجه بالنداء؟ انه يتوجه إلى الذات الساقطة غير الأصيلة، الذات التي يسيطر عليها الـ «هم They» وتقع فريسة الاهتمامات التي تعمل على التحكم فيها بدلا من أن تتحكم هي فيها. وما هو مضمون النداء؟ انه بغير مضمون. «النداء يخاطب بطريقة غريبة هي التزام الصمت. وهو لا يفعل ذلك إلا لأنه حين ينادي على الشخص الذي يتوجه إليه بالنداء فانه لا يناديه بالثرثرة الشائعة التي تتميز بها الـ «هم»، وإنما يناديه ليرتد به من هذه الثرثرة الإنسان الكتمان الذي تتميز به إمكانية الموجود البشري للوجود»[13]. وهكذا نلتقي مرة أخرى بالطابع الصوري للفكرة الوجودية عن الوجود الأصيل، فليس هناك مضمون يفرض بطريقة شاملة، بل ينبغي على كل فرد أن يسعى لتحقيق ممكنات وجوده. ماذا نقول، مع وجود هذه الأمثلة أمامنا، في ميل الوجوديين الإنسان احتقار الأخلاق المتعارف عليها، ودعواهم بأن هناك مستوى للضمير أكثر عمقا، يطالبنا بطاعته أكثر من أي شيء آخر؟ في اعتقادي أننا لا نستطيع أن نجيب إلا بقولنا أن هناك استبصارا حقيقيا في هذا الموقف، لكن تطبيقه محفوف بالمخاطر الإنسان أقصى حد.

ويمكن الاستبصار الحقيقي فيما يأتي: انه لا يمكن أن يكون هناك قط إبداع أخلاقي أو تقدم في التاريخ البشري، ما لم يتحد الناس، أحيانا، شرائع القبيلة والأخلاق المتعارف عليها باسم صوت اكثر عمقا للضمير. ولقد حدث أن كانت هناك مناسبات في التاريخ كان على الناس أن يقولوا فيها «ينبغي علينا أن نطيع الله لا الناس !» أو بلغة أكثر إنسانية «تضطرنا الإنسانية أن نسير في معارضة ما تراه الأغلبية صوابا !».

أما الخطر فيكمن في واقعة انك لن تجد ضميرا فرديا يمكن أن يتحدث بنقاء كامل. والواقع أننا جميعا نعرف كيف أنه يسهل التلاعب بكلمة الضمير. وإذا ما عدنا للتفكير في الأمثلة التي سقناها لنتساءل: أكان كيركجور على

حق في الاعتقاد بأنه يعرف إرادة الله وفي الاعتقاد بأن هذه الإرادة تعلّق الأمر الأخلاقي ؟ الواقع أن التذرع «بإرادة الرب» يمكن أن يتخذ عذرا لأكثر ضروب السلوك البشري شناعة، وإذا ما تركنا حالة إبراهيم جانبا، وهي التي تنبع من وسط ثقافي مختلف، فكيف يمكن لنا أن نحكم على ما أقدم عليه كيركجور بالنسبة لخطبته ؟ أكان على حق فعلا في اتباعه النداء الأعلى أم أن ذلك لم يكن سوى ضرب من الأنانية؟ فإذا ما زعم كل فرد أن له الحق في أن يتحلل من الالتزامات الأخلاقية المألوفة من أجل مطالب مطلقة لذاته الحقة الأصيلة فسرعان ما نجد أنفسنا في فوضى أخلاقية، وربما يزداد الوضع حدة عندما ننتقل إلى نيتشه: فمن هو الإنسان الأعلى الذي يستطيع إلغاء أخلاق «الجماهير التافهة»؟ وحتى إذا ما كان أولئك الذين يتخذون نيتشه أبا للنازية يسرفون في التبسيط والروح العسكرية، فان هناك جانبا مشتركا بين نيتشه والنازية يكفي لأن يجعل المرء يتشكك بعمق شديد في الموقف الذي نجده هنا تجاه الأخلاق.

غير أن للمشكلة جانبا آخر، فلو أننا اتفقنا على أن موقف الوجوديين إزاء الأخلاق المتعارف عليها هو موقف محفوف بالمخاطر إلى أقصى حد، فينبغي ألا نندهش إذا ما كان الجواب هو أن كل وجود بشري هو مهمة محفوفة بالمخاطر إلى أقصى حد، وانه ينبغي، أحيانا، القيام بمخاطر التحدي المرعبة للأخلاقيات المقبولة. وإذا كان هناك خطر الوقوع في عدمية أخلاقية، فهناك بالمثل إمكان التقدم الأخلاقي.

والواقع أن المرء فيما يبدو، يواجه هاهنا خيارا: فهو يستطيع أن يكون في مأمن ويقبل المعايير الأخلاقية المتعارف عليها ويسلك بناء عليها، وقد لا ينطوي ذلك بالضرورة على سوء نية، لأن المرء قد يستحسن هذه المعايير بطريقة أصيلة ويجعلها معايير داخلية له بحيث لا تكون في النهاية معايير خارجية مفروضة عليه. لكنه قد ينساق، حين يفعل ذلك، إلى الوقوع في خطر الجمود، وقد ينتهي إلى ما يسميه «كارل يسبرز»-الذي كان أبعد ما يكون عن التطرف-سكينة (أو طمأنينة) العالم الثقافي المسيحي البرجوازي الذي أفسد حريته وأضاع الاتصال المباشر بأصله [14]. أما الخيار الثاني- وهو حين يتم لا بد أن يحمل معه قدرا من القلق الوجودي-فهو تحدى النظم، المتعارف عليها في بعض النقاط، والسعي إلى الابتكار والتجديد.

ولن، يكون الخطر عندئذ هو الركود الأخلاقي، وإنما إمكان الانحلال الخلقي. ولكن هناك في الحالتين مخاطرة وما لم تحدث المخاطرة من النوع الثاني، أحيانا، فلن يكون هناك أي تقدم أخلاقي على الإطلاق، وربما كان الضرب الثاني من المخاطرة-وهو الذي يدعو إليه معظم الوجوديين فيما يبدو-هو أكثر الضربين ملاءمة لنا لا سيما في عهود التغير. وربما أمكن لنا أن نلقي أضواء أبعد على هذا الموضوع إذا ما انتقلنا إلى دراسة أكثر تفصيلا للطرق التي يفترض أننا تحقق بها الوجود البشري الأصيل.

3- تحقق الذات

كانت التحليلات التي سقناها في الصفحات السابقة تبني بالتدريج صورة للصراعات والتوترات التي لا مفر منها للواقع الدينامي للوجود البشري: فقد رأينا، من ناحية أن الإنسان يمارس الحرية، والإرادة، واتخاذ القرار، والإبداع، و يضع أهدافا يكافح من أجل بلوغها، فهو يبدو بوصفه كائنا يسيطر عليه «إحساس وميل نحو اللامتناهي» «على حد تعبير شلايرماخر Schleiermacher»[4*] ورأينا، من ناحية أخرى، أن الإنسان «ملقى به» أو مطروح، فهو موجود يتسم بالهم Care والزمانية، وهو في النهاية متروك للموت، بحيث يتوقف إحساسه باللاتناهي عند حدود تناه جذري، كما رأيناه في جانبه الاجتماعي الجوهري وجودا-مع-الآخرين، قادرا على الحب والمشاركة،لكننا رأينا كذلك أن هذا الوجود مع الآخرين يبتلعه، في العادة، تجمع غير أصيل للـ«هم They»، وقد اعتقد عدد من كبار المفكرين الوجوديين (فيما عدا بوبر ومارسل) أن من الضروري التركيز على الفرد حتى يتحرر من الحشد لكي يحقق ذاته كاملة، ورأينا كذلك أن الإنسان هو وجود ذو ضمير يعي مصيره ويعمل على تحقيقه، لكن هناك في مقابل ذلك ذنبه واغترابه.

في كل هذه الفوضى من الاتجاهات المتضاربة، أيمكن أن نجد شيئا ذا معنى؟ هل نحكم على الوجود البشري بأنه عبث بصفة أساسية؟ أم نقول انه على الرغم من أن الوجود البشري ينطوي على مفارقة، وعلى الرغم من أن هذا الوجود (كما اعترفنا في مرحلة سابقة من هذا البحث) لا يمكن أن يفهم فهما تاما عن طريق التفكير العقلي، فانه ليس عديم المعنى، وأن ما

فيه من اضطراب يمكن التغلب عليه في إطار شمول دينامي ؟ إن الإنسان لا يتخلى أبدا عن السعي نحو الشمول. ولقد سبق أن رأينا انه لم يصل أحد من الوجوديين فيما يبدو، حتى أشدهم تطرفا، إلى نظرية عدمية أو عبث مطبق.

لكن، كما أن هناك صراعات وتوترات عميقة في الوجود البشري ذاته، فإن هناك اختلافات كبيرة بين الوجوديين حول الطريقة التي يمكن بواسطتها للإنسان أن يتغلب على التيارات المدمرة التي تتهدده. وهنا نلتقي، مرة أخرى، بالاختلاف بين الوجوديين المتدينين من ناحية والوجوديين غير المتدينين من ناحية أخرى، غير أن ذلك الخلاف ليس سوى تقسيم واسع جدا وتقريبي: فبعض الوجوديين المتدينين ييأسون من الوضع البشري بقدر ما ييأس منه غير المتدينين تماما، غير أن اليأس حالة يصعب الوقوف عندها. فالوجودي المسيحي يؤمن، بالتأكيد، بأنه يتجاوزه، كما أن الوجودي غير المتدين يسعى هو الآخر إلى خلاص جزئي على أقل تقدير. وربما كان الأكثر فائدة، إلى حد ما، «من تقسيم» الوجوديين إلى غير متدينين ومسيحيين، أن نقسمهم إلى من يؤمنون باللطف الإلهي Grace ومن لا يؤمنون به، وأنا أستخدم تعبير اللطف الإلهي للتعبير عن الفكرة التي تقول أن هناك قوة مخلّصة أو مداوية تأتي من مصدر يجاوز الإنسان وتتغلب على اغترابه عن طريق تحقيق الوفاق والتكامل. فبعض الوجوديين المسيحيين يؤكدون أن الموقف البشري، إذا درسناه منعزلا، هو موقف يائس وعابث تماما مثلما تزعم الدعوى غير الدينية المقابلة، فهم ينكرون أن يكون للإنسان من الحكمة أو القوة ما يمكنه من تنسيق وجوده البشري وتنظيمه، إذ لا يمكن أن يحدث ذلك إلا عن طريق اللطف الإلهي، وهذا الموقف لو أخذ على ظاهره، قد يبدو تخليا عن بعض السمات الأساسية للوجودية، وصورة جديدة من «سوء الطوية». غير أن الوجودي المسيحي الذي يتحدث عن الحاجة إلى اللطف الإلهي لا ينكر في العادة، حقيقة الحرية البشرية، بل يحاول أن يربط بين فهمه للطف الإلهي، وقرار الإيمان الحر عند الإنسان، وهناك، من ناحية أخرى، وجوديون غير مسيحيين لا يؤمنون باللطف الإلهي، لكنهم يزعمون أن الإنسان من خلال طاعته الحرة لضميره، ونداء هذا الضمير يستطيع أن يبلغ الكمال والذاتية الأصيلة. وعلى هذا النحو يحتفظون

بالاستقلال الذاتي للوجود البشري، لكن هناك باستمرار، حالات بين بين، فهيدجر مثلا في كتابه المبكر نسبيا «الوجود والزمان» يضع أمامنا صورة للإنسان المستقل الذي يكافح لأن يكون ذاته اعتمادا على مصادره الخاصة. لكنه في كتبه المتأخرة يتحدث عن نعمة Grace الوجود، ويمتدح نمطا من التفكير والإصغاء له جوانبه السلبية والإيجابية معا،فإن يسبرز مع إنكاره الحاجة إلى فعل النعمة الذي يوجهه الله نحو الإنسان، يعترف بأن هناك ضربا من النعمة في الوجود البشري ذاته.

لكن هناك شيئا مشتركا بين الوجوديين حتى وسط هذه الاختلافات فسواء ذهب بعضهم إلى أن فعل الإرادة أو القرار مستقل أو انه موجه بواسطة اللطف الإلهي، فان هذا الفعل يحتل، فيما يبدو، مركز كل فكرة وجودية عن الاكتمال البشري، ذلك لأن هذا الفعل هو الذي يجذب الذات، إن صحّ التعبير، بحيث يكوّن منها وحدة مترابطة. وجمع الذات ككل في فعل مركز للإرادة يعني في الحقيقة وعلى نحو أصيل، أن يصبح المرء ذاته، وأن يتحرر من تشتت الذات وانحلالها في اهتمامات تافهة وسط الجماهير. وهكذا فان الدور المركزي للإرادة له، فيما يبدو، أهمية واحدة سواء نظرنا إليه من زاوية الإيمان المسيحي عند كيركجور أو العزم «الدنيوي عند هيدجر». ترتبط مسيحية العهد الجديد بإرادة الإنسان، فكل شيء يتجه إلى تغيير الإرادة، وكل تعبير (اهجر العالم، أنكر نفسك، لا تكترث بالدنيا، وما شابه ذلك. أن تكره نفسك، أن تحب الله-وما شابه ذلك).«كل شيء بالمسيحية يرتبط بهذه الفكرة الأساسية التي تجعلها على ما هي عليه-وأعني بها تغيير الإرادة»[15]. وللإرادة عند هيدجر أيضا شمول، فهو لا يستخدم بكثرة المصطلحات التقليدية للإرادة وفعل الإرادة، وإنما يفضل الحديث عن «العزم» أو التصميم لكنه يصر في فقرتين يناقش فيهما بصراحة الإرادة وفعل الإرادة، على أن الإرادة ليست ضربا من أحجار البناء في تشييد الذات، وإنما «يظهر شمول الهم Care الكامن في ظاهرة الإرادة من خلالها»[16].

وفي اعتقادي أنه سيكون من المفيد أن نقدم عرضا، موجزا للطريقة التي فهم بها كيركجور وهيدجر على التوالي تحقق الذات الحقة. وهذا العرض الذي سنقدمه لكل منهما يأتي من مجالين مختلفين أتم الاختلاف

في الإطار الوجودي: أحدهما يلجأ إلى الإيمان واللطف الإلهي، والآخر ينظر إلى الإنسان في استقلاله الذاتي، ومع ذلك فمهما بلغ اختلافهما فانهما يكشفان عن قدر من التشابه العائلي الأساسي.

لا يوجد، في رأي كيركجور، أي حل عقلي أو بشري لمعضلة الوجود البشري، فليس ثمة حل بشري لأن تناهي الإنسان وخطيئته يجعلان من المستحيل عليه أن يصل إلى خلاصه الخاص، وليس ثمة حل عقلي لأن مفارقة الوجود البشري لا يمكن حلها بمقولات عقلية.

الحل الوحيد لمفارقة الوجود البشري لن يكون إلا بمفارقة أعظم هي المفارقة المطلقة للمسيحية، وقبل كل شيء، مفارقة التجسد، اللطف الإلهي بالإنسان. ولا يوجد، في رأي كيركجور، أي دفاع أو تفسير عقلي للمسيحية، فقد قال لسنج Lessing[(*5)] أن حقائق التاريخ العارضة لا يمكن أن تكون أساسا لحقائق العقل الأبدية، ومن وجهة نظر العقل فقد كان على حق في ذلك. أما كيركجور فقد سلك طريق ترتليان Tertullian[(*6)] فقال أن المسيحية عثرة أمام العقل[(*7)] ونحن لا نستطيع الإحاطة بها إلا بفعل للإرادة يتخطى العقل، وتلك هي «قفزة» الإيمان.

وتلك أيضا هي «اللحظة» التي يقف فيها الإنسان أمام الله-اللحظة التي تصطدم فيها الأزلية بالزمان، وهذا لا يعني أن المؤمن تخلص من الزمان وصراعاته، وإنما تعني أن هناك بعدا للأزلية في حياته، وعلى حد تعبير مارتن ج. هاينكن Martin J.Heinecken يظل الفرد في وجوده بوصفه مركبا من الزمان والأزلية سائرا على الطريق باستمرار، في عملية صيرورة لأن يصبح، ما يكونه بالفعل، ولكن بمعنى آخر، معتليا على الدوام ظهر موجة القرار. [(17)].

وعلى ذلك فإننا نحقق الوجود الأصيل عند كيركجور في اللحظة التي نوجد فيها أمام الله، وهي نفسها لحظة المعرفة الذاتية، ونحققه في الفعل الذي نريد به المسيح، والذي هو أيضا الفعل الذي نريد به أنفسنا .«أنا لا أريد سوى شيء واحد، أريد أن أنتمي إلى المسيح، أريد أن أكون مسيحيا!»[(18)] وهكذا فان إرادة شيء واحد التي هي أيضا إرادة ما هو أعلى، أي مفارقة المسيح والحياة المسيحية-هي التي تضفي على المرء ما يسميه كيركجور «طهارة القلب»-وهي النزاهة والأصالة الوجودية.

وفي مقابل وجهة النظر الكيركجورية هناك نظرة هيدجر التي تذهب إلى أن اللحظة الحاسمة هي لحظة مواجهة الموت «وليس لحظة وجودنا أمام الله». فاستباق الموت بعزم يعني أن يجد فيه المرء اكتمالا ما، ذلك لأن الموت يضع حدا لوجودي، وهو بذلك يجعل من الممكن أن تكون هناك وحدة للوجود، وفضلا عن ذلك فمادام هذا الإمكان هو قبل كل شيء إمكاني، ولابد أن آخذه على عاتقي، فان الموت يحررني من الـ«هم They».

لقد استخدمت عامدا تعبير «لحظة مواجهة الموت» أثناء الحديث عن نظرة هيدجر لكي أبرز أوجه التشابه والاختلاف معا بينها وبين «اللحظة أمام الله» عند كيركجور، فكلا التعبيرين يحمل إيحاءات أخروية. لكن الأزلية التي تجاوز الزمان والتي تحدث عنها كيركجور تصبح عند هيدجر ضربا من الأزلية داخل الزمان. إنها اللحظة التي يجتمع فيها معا ماضي، وحاضري، ومستقبلي في وحدة الذات العازمة.

هذه المناقشة الموجزة للذات الحقة، كما يراها كل من كيركجور وهيدجر، تذكرنا مرة أخرى بأن الوجودية لا تزودنا بمضمون، وإنما تسمح بالأحرى بعدد كبير من المضامين، ولكنها تهتم بالشدة والانفعال الطاغي في قراراتنا اكثر من اهتمامها بمضمونها الفعلي. وهذا ما يحقق ضربا من اللاتناهي أو الأزلية، بمعنى ما، وسط الزمان. ولقد اقترب كيركجور كثيرا جدا، فيما يبدو من هيدجر عندما كتب يقول: «إن الزماني هو خطو سلحفاة يمتد في الزمان والمكان، أما الأزلي فهو الكثيف الذي يسرع للقاء الموت»[19].

وإذا ما استعرنا تعبير «بول تليش Paul Tillich» قلنا انه «الاهتمام المطلق» الذي يجمع في النهاية الاهتمامات الكثيرة المتقاربة في الحياة البشرية، ويضفي الوحدة والاكتمال على الوجود البشري. ولكن قد يكون لدينا من الأسباب ما يحمل على الاعتقاد بأن بعض المضامين الممكنة قد استبعدت، إذ لو أخذت هذه الاهتمامات على أنها هي الاهتمامات النهائية، لتبين أنها تؤدي إلى التفكك بدلا من أن تؤدي إلى التوحد وهذه حقيقة تغيب عن الذهن طالما كان المرء يضع نصب عينيه الوجود الفردي في المحل الأول، لكنها تصبح واضحة بمجرد ما نأخذ الأبعاد الاجتماعية للوجود البشري مأخذ الجد. ولذلك فان علينا الآن أن نوسع آفاقنا لكي ندرس الوجود البشري في سياق التاريخ والمجتمع.

12 التاريخ والمجتمع

1 - من الوجود الفردي إلى تاريخ البشرية

كانت تحليلاتنا، حتى الآن، تنصب أساسا على ظواهر الوجود الفردي، و يصعب أن ننكر أن المجرى الرئيسي للوجودية-ابتداء من تقدير الفرد تقديرا عاليا عند كيركجور-كان متحيزا للفرد، كما يصعب، إن لم يكن من المستحيل، أن نخلّص الوجودية من هذا التحيز دون أن نسقط في الوقت ذاته في المذهب الجمعي Collectivism الذي يحط من قدر الإنسان، والذي كانت الوجودية ذاتها احتجاجا عليه، وهو احتجاج له ما يبرره تماما. ومع ذلك فقد كنا، بين الحين والحين، نصر على أنه لا يمكن أن يكون هناك تحليل وجودي مقنع يهمل الأبعاد الاجتماعية للوجود البشري. ولقد رأينا أنه كانت هناك. حتى بين أولئك الوجوديين الذين أظهروا بالفعل ميلا تجاه الفردية-موضوعات كانت موجودة لديهم على الأقل على نحو جنيني، ويمكن تطويرها في اتجاه الوصول إلى فهم أفضل لذلك السياق الاجتماعي الذي يوجد فيه كل وجود بشري. ولقد لاحظنا، بصفة خاصة أن كل وجود بشري هو وجود-مع-الآخرين، وفضلا عن ذلك فهو وجود-في-العالم حيث يفهم «العالم»، في إطار بشري، بوصفه المسرح

الذي تمثل عليه نشاطات الذات، إن جاز التعبير. علينا الآن أن نطوّر على نحو أفضل، العرض الذي قدمناه للأبعاد الاجتماعية للوجود البشري. وسوف نتبع في سيرنا في هذا الاتجاه الطريق الذي سلكه كثير من الوجوديين عندما حاولوا الخروج من المقولات الشخصية، ومقولات العلاقات الشخصية، إلى دراسة مجموعات أوسع أو حتى دراسة الجنس البشري ككل في تضامنه. أما السؤال عما إذا كان من الممكن أن يتم ذلك على نحو مرض، انطلاقا من نقطة البداية الوجودية، فهو سؤال لا بد من إرجائه في الوقت ا لحاضر. لقد سبق أن رأينا أن الزمانية الجذرية هي واحدة من أهم الخصائص الأساسية للوجود الفردي، فالإنسان زماني بكل ما في الكلمة من معنى، وفي استطاعتنا الآن أن نمد ذلك الفهم للوجود البشري بحيث ينسحب على الطابع التاريخي الجذري للإنسان، فنقول انه تاريخي بكل ما في الكلمة من معنى. وعندما نتحدث عن «التاريخ» بدلا من «الزمانية»، فان انتباهنا يتجه نحو مجرى أوسع للزمان والصيرورة، يسبح فيه جميع الناس معا. لقد أكدت مجموعة من المفكرين الذين لا يطلق عليهم في العادة اسم الوجوديين، في نهاية القرن التاسع عشر، الطابع التاريخي الجذري للحياة والفكر البشري-أي باختصار للوجود البشري. وكان من أشهر هؤلاء «المفكرين» فولهلم دلتاي (1833-1911) Wilhelm Dilthey الذي كان أثره هائلا على الفكر الوجودي المعاصر فيما يتعلق بالتاريخ. فقد ذهب «دلتاي»، من ناحية، إلى القول بأن التاريخ ظاهرة بشرية، وأن دراسة التاريخ لا بد من ثمّ أن تعدّ علما بشريا، وهو حين يقول أن التاريخ ظاهرة بشرية فانه يشير بذلك إلى الفرق بين ما هو جدير حقا باسم «التاريخ» و بين «عملية المسار» أو الحدوث المحض، فعملية السير والحدوث هما حدثان طبيعيان يمكن وصفهما في إطار السببية الطبيعية، أما الأحداث التاريخية فأمرها مختلف: فقد سبّبتها فاعلية بشرية. قد تكون (أي الفاعلية) هي الطموح، أو العدوان، أو الجوع، أو الخوف، أو القرار المتروي وما إلى ذلك. وبالطبع فقد تتدخل الأحداث الطبيعية بدورها في مجرى التاريخ أحيانا إذ قد تؤثر عاصفة مفاجئة في نتيجة معركة بحرية بقدر ما تؤثر فيها مهارة البحارة وشجاعتهم، غير أن حادثة من هذا القبيل لا تصبح تاريخية إلا لأنها تتشابك مع أحداث خلقتها أصلا الفاعلية البشرية.

هنا نلاحظ ذلك الطابع المختلط للتاريخ، فهو من ناحية خلق بشري ينشأ من الحرية والقرار، وهو من ناحية أخرى نتاج لظروف محيطة تقدم المواقف الوقائعية التي ينبغي أن تتم فيها القرارات البشرية ونستطيع التعبير عن هذه الفكرة بطريقة أخرى. فنقول أن المسار الطويل للتطور الكوني والبيولوجي معا كان مسارا طبيعيا يمكن وصفه في إطار قوانين الطبيعة أو الإطرادات التي تقوم العلوم الطبيعية باكتشافها. لكن مع ظهور الإنسان دخل عامل جديد هو العامل التاريخي، وبفضل هذا العامل أصبحت حياة الإنسان الداخلية تكشف عن نفسها الآن في أفعالها، وتقوم بدور في تشكيل العالم، ولكن لم يحدث انتقال كامل من الطبيعي إلى التاريخي على الرغم من ازدياد «استئناس Hominization» العالم، وأغلب الظن أن ذلك لن يحدث أبدا. فكما تتسم الحرية، على مستوى الوجود الفردي، بسمة التناهي في تبدياتها المتعددة، كذلك نجد على مستوى تاريخ المجتمعات والأمم، أن السياسات التي توضع بمبادرة من قرارات البشر، ينبغي تكييفها وفقا لمجموعات من الأحداث التي لا يكون للبشر سيطرة عليها (وقد يصل الأمر إلى حدوث تعارض بين هذه الأحداث وتلك السياسات). وعلى الرغم من أن السيطرة البشرية على الطبيعة تزداد بنسبة مذهلة، فإنها لا يمكن أبدا أن تكون سيطرة مطلقة.

فإذا كان من الضروري التمييز بين ظواهر التاريخ وأحداث الطبيعة وعملياتها، كان من الواضح، فيما يبدو، أن منهج دراستهما لا بد أن يكون مختلفا. فدلتاي Dilthey يصر على أن تدخل دراسة التاريخ ضمن ما يسميه بالدراسات الإنسانية Geisteswissenchafter، و يشير إلى أن دراسات كثيرة قد كتبت عن أساس العلوم الطبيعية ومناهجها، في حين أهملت العلوم الإنسانية. والواقع أنه كانت هناك محاولات تبذل، في الأعم الأغلب، لفرض مناهج على العلوم الإنسانية لا تتلاءم إلا مع العلوم الطبيعية وحدها، غير أن ذلك الضرب من الملاحظة الخارجية الذي يناسب العلوم الطبيعية، ينبغي أن يحل محله ضرب من المعرفة بالمشاركة في حالة العلوم الإنسانية. فلو أن البشرية «فهمت فقط عن طريق الإدراك الحسي والمعرفة الحسية لكانت بالنسبة لنا واقعة فيزيقية، وفي هذه الحالة لن تكون متاحة إلا للمعرفة العلمية الطبيعية وحدها غير أنها لا تصبح موضوعا للدراسات

الإنسانية إلا بقدر ما تعاش الأحوال الإنسانية بوعي، و بقدر ما يمكن التعبير عنها بعبارات حية، وبقدر ما تفهم هذه التعبيرات»[1]. ونحن نعرف أن هذا الضرب من المعرفة بالمشاركة هو النمط النموذجي الذي ركزت عليه الوجودية. وقد ناقشناه في فصل سابق والواقع أن في استطاعتنا القول إن خلاصة نظرية دلتاي هي أن التاريخ لا بد أن يدرس بطريقة وجودية، على الرغم من أننا نستخدم هنا مصطلحا لا ينتمي إلى دلتاي.

ومن هنا لم يكن من قبيل المصادفة أن نجد «هيدجر» في إحدى مناقشاته الرئيسية للتاريخ يعترف صراحة بدينه لدلتاي [2].

ولم يكن «دلتاي» وحده، هو الذي طوّر آراء عن التاريخ لها، بالقطع، صفة وجودية، وإنما كان هناك كتاب آخرون خارج التراث الوجودي الصريح. ويمكن أن نذكر من بين هؤلاء الكتّاب «أرنست ترولتش Ernest Troeltsch (1865-1923) الذي اقتربت آراؤه كثيرا من آراء «دلتاي» نفسه. ومنهم أيضا بندتو كروتشه Benedetto Croce (1866-1953) الذي أسس ضربا من المثالية التاريخية ازدهر في إيطاليا. ور.ج. كولنجوود R. G. Collingwood (1889-1943) الفيلسوف الإنجليزي ذو النزعة المثالية الذي استلهم مصادر ألمانية وإيطالية والذي لا يزال كتابه «فكرة التاريخ» (1946) المنشور بعد وفاته يمارس تأثيره. وحين نجد أن أفكارا مماثلة عن التاريخ يمكن أن تتمثل لدى فلاسفة متباينين إلى هذا الحد الكبير، فان هذه الحقيقة تنبهنا إلى ضرورة الحذر من إطلاق وصف «الوجودي» بالمعنى الضيق لهذا اللفظ، على هؤلاء الفلاسفة، بل إنها تحذير ضد أي استخدام متزمت للأوصاف في مناقشة الأفكار الفلسفية.

وهناك نتيجة أخرى لاعترافنا بالطابع التاريخي الجذري للوجود البشري هي أن نعترف بأن الفلسفة نفسها تحدث في التاريخ، ولهذا ارتبطت آراؤها بالمواقف التاريخية، وهذا يعني رفض فكرة الحقيقة الأزلية أو اللازمانية، كما يعني أيضا رفض أي مذهب فلسفي شامل يزعم أنه يعبر عن مثل هذه الحقيقة. على أننا نجد عند بعض الكتّاب نزعة تاريخية تبلغ من التطرف حدا يجعلهم على استعداد للقول بأنه حتى الرياضيات والعلوم يرتبطان بمراحل تاريخية وثقافات معينة. فهل يجب أن ندفع بالحجة إلى مثل هذا المدى البعيد؟ ذلك موضع شك. غير أن الميتافيزيقا، حتى إذا كانت ميتافيزيقا

تقوم على أسس وجودية، لا تستطيع إلا أن تصف شكل الواقع على نحو ما يرى في سياق تاريخي جزئي معين، لكن هذا الفهم لنسبية الفلسفات يتفق تماما مع كل من النظرية الوجودية عن الحقيقة، ومع الاعتراف بتناهي الوجود البشري ووقائعيته، لأنه حتى النقد الواعي للمنظورات التاريخية- والفروض الحضارية المسبقة لا يمكن أن يبلغ قط تلك الدرجة من الموضوعية والكلية التي يمكن فيها أن ترى الأشياء من منظور أزلي.

لقد وضعت في هذا القسم التمهيدي الموجز الإطار المرجعي الذي تتم داخله المناقشة الوجودية للتاريخ، لكن من الواضح أن هناك مجالا لعدد كبير من الخلافات الحادة، وهنا، كما هي الحال في كل مجال آخر، نجد الوجودية تتحول إلى ظاهرة متشعبة غاية التشعب، وسوف ندرس في القسم القادم بعض الأمثلة الفعلية للآراء الوجودية عن التاريخ.

2- أفكار متضاربة حول التاريخ بين الفلاسفة الوجوديين

لم يكتب كيركجور كثيرا عن موضوع التاريخ، والواقع أنه يشير اكثر من مرة، وبوضوح إلى أن موضع اهتمامه هو الفرد وليس تاريخ الجنس البشري، والى أن الخلاص في الفرد لا في التاريخ. وتظل واقعة أنه لم يتخلص قط من المذهب الفردي، ذات دلالة لكل التطور التالي للوجودية.

ومع ذلك فهناك فكرتان، على الأقل، عند كيركجور تعاودان الظهور ولكن في صورة محوّرة وأشكال متغيرة في التفكير الوجودي المتأخر عن التاريخ.

أولى هاتين الفكرتين هي التي تقول أن التاريخ يتجه إلى أن يكون عملية تحييد يخفف فيها كل ما هو عظيم ومتميز ويلطف بحيث يصبح لا ضرر منه. «التاريخ مسار لا يضاف إليه، إلا في حالات نادرة للغاية، قطرة ضئيلة من الفكر. وقوام المسار هو تغيير شكل هذه الفكرة لتصبح ثرثرة، وقد يتطلب هذا التغيير أحيانا قرونا، وملايين من البشر مضروبة في ملايين الملايين. (وذلك كله يتم بحجة جعل الفكرة المضافة كاملة)»[3] هذه الفكرة عن التاريخ التي تختلف أشد الاختلاف عن النموذج السائد في القرن التاسع عشر، يمكن أن ينظر إليها من جهة، بوصفها تحولا عنيفا عن الفكرة الهيجلية التي فهمت التاريخ على أنه بسط وإثراء مستمران للروح،

كما يمكن النظر إليها من ناحية أخرى في علاقتها بفهم كيركجور للمسيحية، فالحادثة الكبرى في التاريخ كله عنده هي التي تعطف فيها الرب على الإنسان في شخص المسيح، وهذا، بمعنى ما، هو كل ما يحتاج المرء إلى معرفته من التاريخ. ومع ذلك فهو ليس تاريخا بمعنى أنه شيء مضى، وإنما هو حقيقة معاصرة، ويضيف كيركجور في فقرة شهيرة أن تلاميذ المسيح الذين عاشوا في عصره وكانت لديهم فرصة لمعرفة تفاصيل حياته لا يتمتعون بميزة على تلاميذه الذين جاؤوا في القرون التسعة عشر التالية لو لم يخلف الجيل المعاصر شيئا وراءه سوى هذه الكلمات: «إننا نؤمن بأنه في سنة كذا وكذا ظهر الرب بيننا في صورة خادم متواضع وعاش وعلّم الناس في مجتمعنا ثم مات في النهاية» لكان ذلك يكفي وزيادة[4]. ففي القرون التي تلت تلك الحادثة عانت المسيحية من مصير تحولها إلى تاريخ، وكان هذا هو الانتقال من «المسيحية» Christianity إلى «العالم المسيحي» Christendom» من الحقيقة الوجودية المنقذة إلى الظاهرة التاريخية الجمعية التي أفرغت فيها تلك الحقيقة مما فيها من قوة.

«في شخص المسيح عرض الرب، الدخول في علاقة مع الجنس البشري، فماذا فعل الجنس البشري ؟ بدلا من أن يدخل في علاقة مع الرب حوّلها إلى تاريخ يصور الطريقة التي دخل بها الرب في صورة المسيح في علاقة مع الرسل-أو تاريخ للطريقة التي دخل بها الرب في صورة المسيح في علاقة مع البشر-باختصار بدلا من أن يدخل الناس في علاقة مع الرب حولوها إلى مسألة تاريخية، وراحوا يكررونها في صورة مخففة من جيل إلى جيل.. ولقد كان عامل الخلط الذي أنتج «العالم المسيحي».. هو أن كل جيل في مجرى الزمان، بدلا من أن يبدأ «بالعهد الجديد» بدأ «بالإيمان الذي كان عليه آباؤنا»، وتمسك بإيمان الآباء. ويستمر هذا الخداع الذي يبرز التاريخ والجنس البشري بدلا من المثالية Ideality وبدلا من الشخص المفرد الذي هو المقولة المسيحية»[5].

هذه لغة قوية، ومع ذلك فينبغي أن نضع في اعتبارنا فكرة أخرى تعدّل، نوعا ما من تعاليم كيركجور، وهي الفكرة الهامة عن «التكرار Repetition» وهناك تكرار أصيل كما أن هناك تكرارا يخلو من الفكر «يتنقل في صورة مخففة من جيل إلى جيل»، وقد ذكرناه في الفقرة التي اقتبسناها أخيرا،

وعلى الرغم من أن كيركجور يرفض جميع الأفكار عن التقدم وإمكان الكمال، فهناك صورة للتكرار، تحمل وعدا باكتمال في المسيح. ويمكن أن نشبّه هذا التكرار بالتذكر كما عرفه اليونان، ولكن مع فارق: «فالتكرار والتذكر هما حركة واحدة ولكن في اتجاهين متعارضين، فما قد تذكرناه يتكرر إلى الخلف في حين أن التكرار الجديد حقا بهذا الاسم هو تذكر إلى الأمام»[6]. ومن المسلّم به أن هذه عبارة بالغة الغموض، ولكن يبدو أن الفكرة التي تعبر عنها هي أن هناك حالة أصيلة للوجود تتكرر بمعنى أنها تستعاد من خلال فعل الإيمان الذي يتخذ في لحظة القرار، وهو يضرب المثل «بإبراهيم» و«أيوب» بوصفهما رجلين استطاعا تحقيق مثل هذا التكرار أو الاستعارة. وسوف نلاحظ، مرة أخرى، أن مناقشة كيركجور ترتبط بالفرد، وأن التاريخ هو على وجه الدقة الطريقة التي يضيع فيها هذا الامتلاء الأصلي للوجود في البداية لكي يستعاد في النهاية عن طريق التكرار. لكن على الرغم من أن كيركجور ينظر إلى التكرار من حيث علاقته بالفرد، فقد عرضنا مفهوم التكرار في هذه المناقشة للتاريخ لسببين: الأول هو أهمية فكرة التكرار (رغم أنها تفهم في معظم الأحيان فهما مختلفا) عند الكتّاب الوجوديين المتأخرين لا سيما عند نيتشه وهيدجر. والسبب الثاني هو أوجه التشابه بين فكرة كيركجور وفكرة التكرار في الفكر المسيحي المبكر، حيث كانت لها بالقطع دلالة تاريخية شاملة، فقد فهم تجسيد الفكرة الإلهية بوصفه تكرارا وتلخيصا لدور الكلمة في عملية الخلق، كما أعتقد كذلك أنه في نهاية الأشياء جميعا سوف يستعاد امتلاء الوجود في الرب. ولقد كان القديس إيرانيوس St. Iranaeus بصفة خاصة هو الذي طوّر هذه الفكرة التي تصف تطور السلم التاريخي الكوني الذي حصره كيركجور في نطاق التجربة الفردية وحدها.

مع انتقالنا من كيركجور إلى نيتشه، ننتقل أيضا إلى أفكار مختلفة أتم الاختلاف. ومع ذلك تظل بينهما أوجه شبه هامة، فنيتشه يرى كذلك أن التاريخ هو قصة انحطاط ما هو عظيم وسقوطه في التافه، وهو أخيرا سقوطه في العدمية، ولقد لعبت المسيحية، في نظره، دورا رئيسيا في إبراز ضعف البشرية، ومع ذلك فقد أثرت نظرية التطور، من ناحية أخرى، في فكرة نيتشه، فهو يرى أنه وراء سطحية المجتمع المتعارف عليه وتفاهته، بل

حتى وراء العدمية، تكمن إمكانية الإنسان الأعلى، وإمكانية النمط الأعلى من الوجود.

وهناك مناقشة طريفة للتاريخ في مقال نيتشه الشهير «منافع التاريخ ومضاره»[7]. فهو يعبر في الاقتباس الاستهلالي الذي اقتبسه من «جوته» عن رؤية وجودية واضحة للموضوع: «أنا أكره كل ما يعلّمني فحسب دون أن يزيد من نشاطي، أو يؤدي مباشرة إلى تذكية هذا النشاط». فنحن لا ندرس التاريخ لكي نحصل على معلومات هامة عن الماضي، بل لأننا «نحتاجه من أجل الحياة والفعل».

ثم يستطرد نيتشه ليحدد ثلاث طرق يمكن بواسطتها أن نرتبط بالتاريخ: طريق المعالم الكبرى Monumental، والطريق الأثري Antiquarian وأخيرا الطريق النقدي Critical.

في حالة فهم التاريخ من خلال المعالم الكبرى نجد الارتباط بالحياة والفعل أوضح ما يكون، فلقد كانت لحظات المعالم الكبرى للتاريخ هي تلك اللحظات التي امتد فيها تصور الإنسان على حد تعبير نيتشه حيث ظهرت رؤية جديدة للإمكانات البشرية. ولهذا فلحظة المعالم الكبرى هي النادرة، وهي الكلاسيكية، وهي العظيمة، وهي التي تجاوز المستوى المتوسط، ويتأمل الناس هذه اللحظات النادرة في التاريخ لا لكي يعجبوا بالماضي فحسب، وإنما لأن مثل هذه المعرفة تضفي على الحاضر شجاعة واستنارة «إنها المعرفة بأن الشيء العظيم قد وجد، وهو بالتالي ممكن، وهو من ثم يمكن أن يوجد مرة أخرى..»[8].

أما الاتجاه الأثري في فهم التاريخ فهو يعبّر عن موقف الإنسان الذي يحترم الماضي، وهو يقينا يجد فيه ضربا من الاستقرار، لكن موطن الخطر هنا هو أن نمجّد بالمثل كل ما هو قديم لمجرد أنه قديم. ولا توجد في الاتجاه الأثري النظرة إلى الإمكان الحاضر ولا الاهتمام به وهما اللذان وجدناهما، في اتجاه المعالم الكبرى، وهو في أفضل أحواله «فهم للكيفية التي نحافظ بها على الحياة فحسب، وليس للطريقة التي نخلقها بها». وهو في أسوأ أحواله: «ذلك المشهد الكريه الذي يرى فيه هاوي جمع مجنون ينفض كل غبار عن ركام الماضي»[9].

أما الطريقة النقدية في النظر إلى التاريخ فهي تصلح لتصحيح كل من

المعالم الكبرى والطريقة الأثرية. «ينبغي أن تكون لدى الإنسان القوة التي تجعله يضع حدا للماضي.. ينبغي عليه أن يحاكم الماضي، وأن يوجه إليه الأسئلة، بغير رحمة ثم يدينه في النهاية»[10].

ولم يتبنّ نيتشه أيا من هذه المداخل الثلاثة للتاريخ، إذ يمكن الاستفادة من هذه الثلاثة مجتمعة، وإذا أخذنا أيا منها في عزلة عن الأخريين فإننا يمكن أن نحط من شأنها، لكن هناك جانبا آخر لهذه المسألة، فإذا كان يمكن للماضي أن يكون كاشفا للحاضر، فمن الصواب أن نقول كذلك أن الحاضر يمكن أن يكون كاشفا للماضي «لن يكون في استطاعتك أن تفسر الماضي إلا بما هو أعلى في الحاضر»[11]. فالإنسان الذي يكون في ذاته عظيما يستطيع النفاذ إلى الأحداث العظيمة في الماضي، لكنا نعود هنا مرة أخرى إلى نقد نيتشه لمجتمعه، فعلى الرغم من أن القرن التاسع عشر قد جمع قدرا من المعطيات التاريخية لم يسبق له مثيل، فان روحه التي كانت تنزع إلى ما هو عادي غير متميز، حالت بينه وبين الفهم الحقيقي الأصيل للتاريخ. وقد اتفق نيتشه مع كيركجور في الرأي القائل أن الفرد الموهوب هر الذي «يفكر في نفسه بطريقة تراجعية» بحثا عن حاجاته الحقيقية.

وتوحي فكرة «تفكير المرء في نفسه تراجعيا» بشيء يشبه «التكرار»، غير أن فكرة نيتشه النهائية عن التكرار تختلف عن ذلك أتم الاختلاف، فهي تصبح فكرة العود الأبدي، ونجد، في نهاية المطاف، أن فهم التاريخ يعني التخلص من كل الأوهام المريحة، وأن نعرف أن ما حدث سوف يحدث مرة أخرى، وأن ما سوف يكون قد كان بالفعل. وهو يشبّه التاريخ بالساعة الرملية التي ينساب فيها الرمل من أحد جانبيها إلى الآخر، ثم تنقلب الساعة، ويعود الرمل مرة أخرى إلى ما كان عليه، وعنق الزجاجة فيما بين الوضعين هو «اللحظة». وتشّبه اللحظة أيضا ببوابة يمتد منها مجرى طويل إلى الخلف وآخر إلى الأمام «ألم نكن هنا جميعا من قبل ؟ ألسنا نعود ونسير في ذلك المجرى الآخر الموجود أمامنا ذلك المجرى المرعب الطويل، ألسنا نعود عودا أبديا؟»[12]. كيف يمكن أن نأخذ نظرية العود الأبدي هذه مأخذ الجد ؟ أهي حقا جزء من الفهم الوجودي للتاريخ، أم أنها بالأحرى ميتافيزيقا للتاريخ ؟ صحيح أن نيتشه حاول أن يقدم ملاحظات علمية

لصالحها-ولا يزال لنظرية الكون المتأرجح أنصار بين الكسمولوجيين العلميين-غير أن جذور نظرية نيتشه هي أساسا، جذور وجودية. ويمكن أن يفهم رمز العود الأبدي بوصفه تعبيرا عن تناهي الوجود البشري، فالرب قد مات، والإنسان قد حل محله، لكن على الرغم من الوعد بالإنسان الأعلى، فلا مفر من إعادة تقليب المتناهي بغير نهاية، «الكل يذهب، والكل يعود، وعجلة الوجود تدور إلى الأبد، كل شيء يموت وكل شيء يعود فيزدهر، وسنة الوجود تدوم إلى الأبد، كل شيء يتحطم، وكل شيء يعود فيلتئم من جديد، ونسيج الوجود نفسه يبني ذاته إلى الأبد، كل الأشياء تتفرق، وكل شيء ينضم مرة أخرى إلى غيره، وتظل حلقة الوجود أمينة مع ذاتها إلى الأبد فالمحور موجود في كل مكان»[13]. وعلى ذلك فإذا كانت الحرية، والاستقلال الذاتي، والأمل، تظهر في فهم نيتشه للتاريخ، فإن هذه جميعا في النهاية، تطغى عليها المأساة وحب المصير. Amor ..Fati.

وفي معالجة «هيدجر» للتاريخ نلتقي بموضوعات سبق أن التقينا بها في مناقشتنا لكيركجور ونيتشه. غير أن هذه الموضوعات تظهر الآن في صورة مختلفة، فهيدجر بعد أن يبحث في المعاني المختلفة التي أعطيت لكلمة التاريخ ، يركز على أن الموجود البشري Dasein هو نفسه موضوع التاريخ [14]. فبما أن الموجود البشري يتألف من الزمانية فهو تاريخ أولي والعالم هو تاريخي ثانوي، وذلك لأن العالم باستمرار، بعدا وجوديا «فمع ظهور الوجود التاريخي في العالم، أندمج ما هو جاهز وحاضر في كل حالة، في تاريخ العالم»[15]. فحتى الطبيعة نفسها قد اندمجت في التاريخ إلى حد أنها أصبحت مسرحا لأفعال الإنسان Dasein بوصفها ساحة القتال، ومكان العبادة وما شابه ذلك. وما دام الموجود البشري هو أولا الكائن التاريخي، فانه ينتج من ذلك أن فهم هيدجر للتاريخ هو، إن صحّ التعبير، فهمه لوجود الإنسان مكبرا. فهذا الوجود البشري بوصفه هما Care يتألف من نسيج زماني ثلاثي: ما كان موجودا (الوقائعية Facticity) والإمكان المقبل، والانشغال الحاضر (السقوط Falling) والشيء الذي يجمع أطرافه في وحدة، وأصالة، هو التطلع بتصميم وإصرار إلى مصير الوجود البشري (الموت). «ويشكل التصميم أو العزم، ولاء الوجود البشري لذاته الخاصة» [16]. أما الإنسان غير الأصيل فهو الإنسان المتردد، ومثل هذا الإنسان، عند

هيدجر، لا مصير له. فإذا ما وضعنا في اعتبارنا هذا التحليل، أمكننا أن ندرك الآن الخطوط العامة لفهم هيدجر للتاريخ، «إذا كان وجود الإنسان مصيريا بوصفه وجودا-في-العالم، يتحدد أساسا في الوجود-مع-الآخرين، فان دخوله في سلك التاريخ هو دخول جمعي، وهو يتحدد بالنسبة إليه بوصفه مصيرا»(17). ولقد لعبت فكرة «المصير» دورا هاما كان مشؤوما أحيانا، في تاريخ الفلسفة الألمانية. واستخدام هيدجر لهذه الفكرة معقد إلى حد ما، وسوف نلتقي بها مرة أخرى في استخدام مختلف قليلا، لكنا نستطيع في السياق الحالي أن ننظر إلى المصير على أنه يرتبط بالمجتمع، أو جماعة الناس التي تعيش في عصر واحد، بنفس العلاقة التي يرتبط بها القدر Fate بالإنسان الفرد. فكما أن إمكانات الفرد هي، باستمرار وقائعية مصبوغة بصبغة ما قد حدث، فكذلك مستقبل أية جماعة يكمن في سياق تاريخي، وإذا سقنا مثالا استخدمه «هيدجر» نفسه قلنا أن لكل جيل مصيره، وكل فرد في هذا الجيل يشارك في هذا المصير.

وكما أنه يمكن أن يكون هناك وجود أصيل وغير أصيل بالنسبة إلى الفرد، فكذلك يمكن أن يكون هناك تاريخ أصيل وغير أصيل بالنسبة إلى الشعب (شعب ما) فالتاريخ غير الأصيل يعني الانسياق تحت رحمة الأحداث. أما التاريخ الأصيل (أو أفضل: الانخراط الأصيل في التاريخ) فهو يعني إحكام القبضة على الموقف الوقائعي والتقدم نحو المصير الذي يظل مفتوحا. وعند هذه النقطة نلتقي بفهم هيدجر للتكرار الذي يختلف اختلافا تاما عن فهم كيركجور، فالموجود البشري يعود إلى ما قد حدث ويسلم نفسه للممكنات الأصلية التي يجدها هناك، والتي يمكن تكرارها في اللحظة. ولا يعني ذلك أن المرء إما أن يستخدم الماضي كمجرد نموذج، أو يظل محصورا في الماضي أو مستعبدا له. إن تكرار الموجود البشري، على أساس زمانيته وتاريخه، هو ضرب من «الاسترجاع الجديد» لا مكان الماضي (وشيء كهذا المعنى الإيجابي موجود في الكلمة الألمانية التي تدل على التكرار Wiederholung) والتكرار، من ناحية أخرى تنصل من الماضي بما هو كذلك، فهناك تفاعل متبادل بين الماضي والحاضر، لا مجرد نسخ حرفي للماضي.

ولا تكون دراسة في التاريخ ممكنة إلا بفضل التشابه في الصورة الأساسية أو البنية بين التاريخ والوجود الفردي. و يذهب هيدجر، مثل

دلتاي ونيتشه قبله، إلى أننا لا نستطيع تطوير الاهتمام العلمي بالتاريخ Histoire ولا نصبح كتّابا أو علماء للتاريخ إلا بفضل مشاركتنا في التاريخ Geschichte، أو حتى بفضل دخول التاريخ في تكويننا.

لكن لما كان التاريخ، بناء على ذلك، دراسة وجودية فقد اضطر هيدجر إلى رفض زعمين شائعين عن التاريخ، فهو يذهب أولا إلى أن التاريخ لا يهتم بالوقائع بل بالممكنات، أعني أنه لا يهتم بالأحداث التي يعاد بناؤها، أو سلسلة الأحداث في الماضي، وإنما يهتم باستكشاف الممكنات التي انفتحت أمام الموجود البشري Dasein خلال مجرى التاريخ. ثم هو يذهب ثانيا إلى أن التاريخ لا يهتم بالماضي، وإنما هو يعنى أساسا بالمستقبل، انه يسترجع من الماضي الإمكانات الأصيلة للوجود البشري التي يمكن تكرارها لكي يسقطها على المستقبل.

هذه الملاحظات لابد أن توحي للقارئ بعلاقة ما بآراء نيتشه حول «نمط المعالم الكبرى» للتاريخ، وهي لا ترتبط فحسب بهذا النمط، بل أيضا بتقسيم نيتشه الثلاثي للتاريخ الذي ينظر إليه «هيدجر» على أنه يبشر بالفعل بالتكوين الثلاثي للموجود البشري Dasein، فلا بد أن توحد الدراسة الأصلية للتاريخ بين الممكنات الثلاث وقائعيا وعينيا، وسوف أقتبس فيما يلي فقرة كاملة يشرح فيها هيدجر العلاقة المعقدة بين رأي نيتشه ورأيه:

«لا يكون الموجود البشري Dasein من الناحية التاريخية ممكنا إلا بسبب زمانيته، والزمانية تزمّن نفسها Temporizes Itself في وحدة أفقية تتجذب بنشوتها. ويوجد الموجود البشري على الأصالة بوصفه موجودا مستقبليا في كشفه بتصميم عن الإمكان الذي اختاره، وإذ يعود بتصميم إلى ذاته، يصبح، بواسطة التكرار منفتحا على ممكنات الوجود البشري «الكبرى»، وعلم التاريخ الذي ينشأ من هذه النظرة التاريخية هو تاريخ «المعالم الكبرى»، وكما هي الحال في حركة المسار الماضي، فان الموجود البشري ينتقل إلى حالة ارتمائه Thrownness وعندما يصبح الممكن خاصا بالفرد عن طريق التكرار فان ذلك يبشر في الوقت نفسه بإمكان المحافظة باحترام على الوجود البشري الذي كان-هناك، والذي اتضحت فيه الإمكانية التي تحقق إدراكها، وعلى هذا النحو فان علم التاريخ الأصيل بوصفه علما للمعالم الكبرى هو«أثرى» كذلك، فالموجود البشري يضع نفسه في الزمان بطريقة

يتحد فيها الماضي والمستقبل في الحاضر. ويكشف الحاضر عن أصالة «اليوم الحالي» بوصفه، طبعا، لحظة الرؤية. لكن بما أن هذا «اليوم الحالي» قد فسّر في إطار فهم إمكان للوجود البشري تمّ إدراكه-وهو فهم يتكرر بطريقة مستقبلية، فان علم التاريخ الأصيل يصبح الطريقة التي ينزع فيها عن «اليوم الحالي» طابعه بوصفه حاضرا، وبعبارة أخرى يصبح الطريقة التي يتحرر بها المرء بعناء شديد من العلانية الساقطة «لليوم الحالي»، ولما كان علم التاريخ-بوصفه علما «للمعالم الكبرى» وعلما أثريا في الوقت ذاته-علما أصيلا، فانه يصبح بالضرورة نقدا «للحاضر». والحالة التاريخية الأصيلة هي الأساس لا مكان التوحيد بين هذه الطرق الثلاث في علم التاريخ. غير أن الأساس الذي تقوم عليه المعرفة التاريخية الأصيلة هو الزمانية بوصفها المعنى الوجودي لوجود الهم Care»[18].

لقد سبق أن رأينا أنه كان من الضروري وضع نظرة نيتشه لتاريخ العالم، الذي يبلغ ذروة مأساوية في فكرة العود الأبدي، إلى جانب نظريته في الأنواع الثلاثة للتاريخ. وفي حالة «هيدجر» بدورها، يصبح من الضروري أن نربط بين نظريته المبكرة في التاريخ التي عرضها في كتاب «الوجود والزمان»، ببعض تعاليمه المتأخرة، والحق أن هذه التعاليم لم تكن على نفس القدر من التشاؤم الذي وجدناه عند نيتشه، بل أنها تركز أكثر على فكرة المصير، ونستطيع أن نشرح هذه الفكرة بعبارات أخرى فنقول أن تعاليمه المبكرة تركز على أن التاريخ هو، قبل كل شيء، ظاهرة بشرية أو ظاهرة وجودية، أما تعاليمه المتأخرة فتؤكد، في حالة التاريخ، كما في حالة الموضوعات الأخرى، دور الوجود بما هو كذلك.

ففي كتاب «مدخل إلى الميتافيزيقا» ينكر هيدجر، بالطريقة المألوفة لدى فلاسفة الوجود، أية نظرية للتقدم، و يذهب بدلا من ذلك إلى أن التاريخ هو تدهور تسطيحي وكيفي. وهو يعلّق على أحد مقاطع الإنشاد الجماعي عند سوفكليس، التي تصور الإنسان على أنه يستأنس الحيوان، ويفلح الأرض، ويبني المدن وما إلى ذلك فيقول إنه ينبغي ألا يفسر ذلك بوصفه «رواية لتطور الإنسان من الصياد المتوحش، والبحار البدائي، إلى مشيّد المدن المتحضر» ثم يستطرد قائلا: «مثل هذه الفكرة هي محصلة علم الأجناس والأنثروبولوجيا النفسية فهي تنبع من تطبيق لا مبرر له بل

وزائف أيضا للعلم الطبيعي على وجود الإنسان. والمغالطة الأساسية الكامنة خلف مثل هذه الأنماط من الفكر هي الاعتقاد بأن التاريخ يبدأ من البدائي والمتخلف من الضعيف والعاجز، والواقع أن العكس هو الصحيح، فالبداية هي الأغرب والأقوى، وما يأتي بعد ذلك ليس تطورا وإنما هو تسطيح ينتج من الانتشار الكمي المحض، وهو عجز عن الاحتفاظ بالبداية، إذ يتم إضعاف البداية والمبالغة فيها بصورة كاريكاتورية عن العظمة منظورا إليها بوصفها حجما وامتدادا عدديا وكميا خالصا، إن اغرب الموجودات جميعا (الإنسان) هو ما هو لأنه يخفي مثل هذه البداية التي يتفجر فيها كل شيء في لحظة واحدة من الوفرة الفائضة إلى القوه الغالبة، ولأنه سعى إلى السيطرة عليها»[19].

أما القوة الغالبة فهي الوجود، والبيئة غير البشرية، أو التي تتجاوز البشر والتي تشكل إطارا للوجود الإنساني، و يبدو أن هيدجر يؤكد شيئا فشيئا الدور الذي يلعبه الوجود نفسه في التاريخ، إذ أن هذا ليس ضربا من الوجود اللازماني، بالمعنى الذي نجده في الميتافيزيقا القديمة، وإنما هو وجود بالمعنى الدينامي، وهكذا تكتسب فكرة المصير معنى جديدا، وكلمة المصير Geschick مشتقة من الفعل الألماني Schicken الذي يعني «يرسل»، ولقد استغل هيدجر أيضا تشابهها مع الكلمة الألمانية Geschichte التي تعني التاريخ، ولقد اقترح و. ج. ريتشاردسون.. W. J. Richardson الكلمة الإنجليزية... Mittence كترجمة مناسبة لها. فقد كتب يقول:

«يتكشف الوجود لطابعه الخاص بوصفه «هناك»، وفي هذا الطابع. لكن بما أن الوجود هو الذي له الأولوية، فانه يدرك على أنه يرسل نفسه «هناك... There»، وفي وسعنا أن نصف هذا الإرسال الذاتي بأنه ينطلق من الوجود، ونطلق عليه اسم «الانبعاث الذاتي» للوجود، ولو سمح لنا أن نستخدم لفظا جديدا ليدل على تصور جديد تماما لقلنا إرسال الوجود Mittence of Being وقد نتحدث عنه أيضا بوصفه ينتهي إلى «هناك»، ومن ثم نطلق عليه اسم تعهد الـ «هناك» أو التزامه بمصيره المتميز بوصفه راعيا للوجود...»[20].

وإذا كان «ريتشاردسون» على صواب فان ما يبدو أننا نجده في بعض كتابات هيدجر المتأخرة (وضمنها مناقشة دقيقة في دراسة عنوانها «أقوال أنكسماندر Der Spruchdes Anaximander» هو محاولة نظرية لدراسة المفهومين

التاريخيين: المال... Geschick والمصير... Schicksal، لا بطريقة وجودية (أي من جانب الإنسان)، وإنما بطريقة أنطولوجية (من جانب الوجود). ففي خلال التاريخ يتخفى الوجود أو ينكشف «للوجود هناك»، الذي يتسم به ذلك الكائن الأنطولوجي المتميز، الذي هو الإنسان.. Dasein. وعلى ذلك فهناك فترات مختلفة في التاريخ تتمايز تبعا للطرق المختلفة التي يكشف بها الوجود عن نفسه (أو يخفي فيها نفسه)، وهذه الفترات المختلفة هي رسائل الوجود وإرسالاته mittence of Being ونحن نخبرها بوصفها مصائر الأجيال المختلفة. فمن حقبة الوجود تأتي حقبة ماهية إرساله... Mittence التي يكون فيها التاريخ الأصيل للعالم، وتنتمي ماهية حقبة الوجود إلى الطابع الزماني المختفي للوجود، وتدل على ماهية الزمان التي هي التفكير في الوجود»[21]. وهذه نظرية غامضة من الواضح أنها تبتعد عن التحليل الوجودي للتاريخ الذي نجده في كتاب «الوجود والزمان»، ولا يمكن أن تصبح أكثر وضوحا إلا بعد أن نناقش موضوع الميتافيزيقا الوجودية (انظر الفصل الثالث عشر). ويعدّ «يسبرز» فيلسوفا آخر من فلاسفة الوجود، كانت له آراء طريفة عن التاريخ ولقد سبق أن أشرنا في أوائل هذا الكتاب إلى نظريته عن «العصر المحوري... Axial Age» في تاريخ العالم، كما عرضها في كتابه «أصل التاريخ وغايته». والعصر المحوري هو الفترة التاريخية التي تقع حوالي 500 ق. م. والتي بدأ الناس فيها في أجزاء مختلفة من العالم يفكرون بجدية في المشكلات المتعلقة بوجودهم. ولكن الأصل الأول والهدف النهائي للتاريخ يظلان مختفيين. فنظرا إلى تناهي الإنسان، فانه يعيش خارج تاريخه دون أن يعرف سياقه النهائي «ليس في استطاعة المؤرخين أن يدرسوا أصل التاريخ-أي كيف بدأ، ولا غايته، أو ما إذا كانت له أية غاية، فعلمهم ذاته يتخذ موقعه وسط الحقيقة التاريخية، وفي الحاضر دائما، وفي لحظة معينة من الزمان مفتوحا على الطرفين معا. وهذا العلم نفسه هو التاريخ، وهو جزء من موضوعه الخاص»[22].

لكن، على الرغم من أن التاريخ بوصفه علما يعمل داخل آفاق محدودة، فان الناس يحاولون بالفعل أن يكتسبوا رؤية أوسع، فهم لا يقنعون بمجرد مجرى لا ينتهي من الحوادث بلا بداية ولا نهاية تضفي عليه معنى. ولهذا تراهم يتمثلون التاريخ في إطار شفرات التاريخ وهي كغيرها من الشفرات

ينبغي إلا تؤخذ بمعناها الحرفي، ولا على أنها موضوعية، فهي طريقة ملتوية متغيرة للإشارة إلى ما لا يمكن إداركه مباشرة. و يدرج «يسبرز» ضمن شفرات التاريخ كل الأساطير وميتافيزيقا التاريخ التي تحاول أن تعرض طابعه الشامل. مثل فكرة التقدم، نظرية العود الأبدي، العناية الإلهية، الحياة الأخرى وما إلى ذلك. وتعطي الشفرات منظورا وتوجّها إلى تلك الكثرة من الأحداث التي يكتشفها علم التاريخ، وهي توصف بأنها تشجع الجدية والفعل على نحو يتجاوز ما كان يمكن أن يتاح لو أننا فهمنا التاريخ على أنه مجرد تعثر لا قيمة له، من حادثة إلى أخرى. ومن ناحية أخرى يستمر صراع متصل، بين شفرات التاريخ كما هي الحال بين الشفرات بقدر ما تفلح هذه الشفرة أو تلك في استثارة استجابة وجودية، وفي إنارة طريق الإنسان أو عدم إنارته.

تلك بعض التيارات والتيارات المتعارضة في التفكير الوجودي حول التاريخ. فهناك اتفاق (بين الوجوديين) على عدم الاكتفاء بأي عرض للتاريخ يفترض أنه علمي، ويكون خارجيا فحسب، وعلى أن التاريخ لا يمكن أن يعرف إلا من خلال الاندماج فيه. وهناك اتفاق كذلك على رفض أية نظرية سهلة غير مسؤولة عن التقدم، لكن إذا ما جاوزنا نطاق هذا الاتفاق الضيق التقينا باختلافات توازي تلك الخلافات التي صادفناها من قبل في مراحل أخرى كثيرة من هذا البحث. فهل التاريخ يصنعه الإنسان أساسا، أم أن قوى المصير والقدر (وربما قوى مأساوية) تغير هيئة و «طابع» التاريخ برغم جهود الإنسان ؟ هل يتحرك التاريخ تجاه هدف أم إنه يكرر نفسه في حلقات لا نهاية لها؟ وهل هناك معنى أو أمل، أم أن المسألة في جوهرها عبث ؟ سوف تظهر هذه الخلافات في اكثر صورها حدة عندما نصل إلى مشكلة الميتافيزيقا.

3- الوجودية بوصفها نقدا اجتماعيا وسياسيا

رأينا كيف نقلت مشكلة التاريخ مركز الاهتمام الوجودي من الفرد إلى المجتمع. ورأينا كذلك أن الاهتمام بالتاريخ بين الوجوديين ليس أساسا اهتماما بالماضي، وإنما هو محاولة للعثور على طريقنا في الحاضر والمستقبل من خلال دراسة الممكنات البشرية التي تتكشف في التاريخ. فالوجود البشري

نفسه يعني التطلع إلى مشروع مقبل أو التجاوز إلى المستقبل، ولهذا يبدو من الإنصاف تماما، في نهاية الفصل الحالي عن التاريخ أن نوجه إلى الوجوديين بعض الأسئلة ذات الطابع الاجتماعي والسياسي عن الوضع الراهن للعالم واحتمالاته المقبلة: فما هي علاقة الوجودية بالثورة التكنولوجية، والانفجار السكاني، وارتياد (أو استكشاف) الفضاء، وسباق التسلح وغيرها من الأحداث التي نشهدها في العقود الأخيرة من القرن العشرين... ؟

قد يجيب بعض نقاد الوجودية على هذه الأسئلة بقولهم إن الوجودية لم تكن لها أدنى علاقة بهذه المسائل الكبرى، وقد يقولون إن الوجودية في أساسها فلسفة فردية شخصية، حتى في تلك الصور التي سعت فيها إلى تطوير فهم للعلاقات بين الأشخاص، بحيث إنه عندما يود المرء أن يدرس الأمم، والشركات الكبرى، واتحادات العمال والأحزاب السياسية وما إلى ذلك، فلن يجد للوجودية علاقة تذكر بهذه الموضوعات.

وأنا لن أنكر أن هذا النقد يتسم بقوة ملحوظة، فلقد سبق أن رأينا في مناقشات متعددة، كيف كانت مقولة الفرد مؤثرة في الفكر الوجودي، مع ذلك فعندما ندرس الموضوع بمزيد من التعمق، يتعين علينا أن نعترف أيضا بأن كثيرا من أقطاب الوجودية قد انغمسوا بعمق في الجدل السياسي، ويكفي أن نذكر، على سبيل المثال لا الحصر «أونامونو»، و «برديايف» وسارتر، و «كامي» والواقع أنه ليس هناك، ولا ينبغي أن يكون هناك، ما يدعو إلى الفصل بين القطبين الفردي والاجتماعي، في الحياة الإنسانية، وقد يكون من المفيد أن نعيد إلى الأذهان أن «القديس أوغسطين» الذي يرتبط بأوجه شبه مع بعض الوجوديين المتأخرين، كان على وعي عميق بسر الوجود الفردي وأشجانه، ومع ذلك فان عمله الأعظم كان دراسة للتاريخ في إطار التفاعل بين مدنيتين. فالمجتمع البشري المثالي، لو استطعنا أن نتصوره، هو المجتمع الذي تعمل فيه البنى الاجتماعية على تشجيع وصول الفرد إلى أعلى درجات تطوره، والعكس صحيح أيضا، فهو مجتمع لا يؤدي فيه ترقي الفرد إلى تمزيق تلاحم البنى الاجتماعية.

وسوف ندرس فيما يلي، بإيجاز، مشكلتين: الأولى تتصل بعلاقات الوجودية مع المجتمع المعاصر. والثانية. تتعلق بالمضامين السياسية للوجودية

(إذا كان هناك أي منها).

(١)-إذا كان العدد الهائل والمتزايد من الموجودات البشرية الذي يعيش اليوم على كوكبنا يريد البقاء (دع عنك الحياة الكاملة)، فسوف يحتاج إلى بيئة اجتماعية أكثر وأدق تنظيما من البيئة التي كانت تكتفي بها العصور السابقة. فقد مرت عصور كانت فيها المقاطعات، والمدن الصغيرة، وحتى القرى هي الوحدات الاجتماعية الطبيعية، وأمكن أن يكون هناك، داخل هذه الوحدات الصغيرة، علاقات شخصية بين الأفراد والجماعات ساعدت، بدرجة كبيرة أو صغيرة، في تشكيل البنية الاجتماعية. أما الآن فقد أصبح العالم قرية كبيرة، على حد تعبير مارشال ماكلوهان... M. Mcluhan لكنه في تلك القرية الكبيرة بالذات لم يعد من الممكن أن يقوم ذلك الضرب من الاتصالات الشخصية. إذ تشكل حياتنا جميعا الآن منظمات ضخمة: حكومية، وتجارية، وقومية ودولية. وقبل ذلك كله فالتخطيط ضرورة لازمة في هذا النوع من العالم، وهو تخطيط لا يكاد يكون من الممكن تحقيقه إلا بطريقة لا شخصية. ويشير البعض إلى المكاسب التي حققها مجتمع التكنولوجيا-قهر المرض، والجوع، والفقر، وفرص التعليم والتطور. ولكن البعض الآخر يشير إلى الأخطار: أي إلى اللاتوازن البيئي، ونهب موارد الأرض، ويشيرون بوجه خاص إلى خطر انتزاع الجانب الشخصي والجانب الإنساني في العالم. ولن أحصي هنا الحجج البالية التي تساق لتأييد هذا الرأي أو ذاك. فنحن نواجه موقفا ملتبس الدلالة إلى أقصى حد، لكن المهم أنه موقف لا مهرب منه، فهو جزء من وقائعية الوجود البشري المعاصر.

إن الوجوديين يتهمون أحيانا بالهروبية والافتقار إلى الواقعية، فيقال إنهم يريدون أن يرجعوا بعقارب الساعة إلى الخلف، وان لديهم حنينا رومانتكيا إلى «الحياة البسيطة» لنمط ريفي من أنماط المجتمع. وربما كان هناك ما يبرر بعض هذه الاتهامات غير أن الموقف أشد تعقيدا من ذلك ولا بد من دراسة المشكلة بمزيد من العمق. ولقد سبق أن رأينا أن النظرة «الوسائلية» للعالم، التي ذهب إليها بعض الوجوديين، يمكن تفسيرها على أنها ميثاق فلسفي للاستغلال التقني (التكنولوجي). فالوجوديون لم يرفضوا المجتمع التكنولوجي بما هو كذلك، وإنما رفضوا تضييق نطاق الحياة الإنسانية بالصورة التي ننتهي إليها لو حصرنا اهتمامنا في أوضاعها

الخارجية وحدها. إن الوجودي يقف على أرض ثابتة عندما يشير إلى ازدياد نطاق الاغتراب في العالم المعاصر، بين الشباب، والمثقفين، والفنانين، والمعدمين. والوجودية هي، إلى حد ما، صرخة هذه الجموع المغتربة، إذ ينبغي أن ينظر إليها في ضوء تفسيرها الخاص للتاريخ، على أنها هي نفسها ظاهرة تاريخية فهي تعبير صريح عن تيار خفي عميق للعقل المعاصر.

ومن ثم فينبغي إلا يستبعد النقد الوجودي للمجتمع بوصفه مجرد انحراف رومانتيكي. انه بالأحرى صوت تنبئي، يسعى إلى تدعيم الإحساس بإنسانية الإنسان وحمايته من المزيد من التآكل. وهو لا يتطلع إلى المجتمع الزراعي، مجتمع ما قبل الصناعة، وإنما إلى إمكان قيام مجتمع ما بعد الصناعة (وربما مجتمع التيسير الذاتي) مجتمع المستقبل الذي تقدر فيه قيم الحياة وكرامتها تقديرا أعلى مما هو موجود في الوقت الحاضر.

(2)-والآن ننتقل إلى مشكلة الجوانب السياسية في الوجودية فهل يتحالف هذا النوع من الفلسفة مع أية أيديولوجية سياسية خاصة أم أنه يخلق لنفسه أيديولوجيته الخاصة ؟

ينبغي الإجابة على كل من هذين السؤالين بالنفي. فكما سبق أن رأينا أن التصور الوجودي للوجود البشري الأصيل لا يتضمن مناصرة لأي مثل أعلى أخلاقي بعينه، وإنما يمكن تحقيقه بطرق مختلفة، فكذلك نجد تنوعا واسعا للانتماء السياسي بين أولئك الذين يمكن تسميتهم بالوجوديين. فقد كان هيدجر، لفترة قصيرة، نازيا، بينما عارض يسبرز النازية بصورة متسقة ودائمة، ومال سارتر إلى الماركسية، لكن يصعب أن نجد انتقادات اكثر نفاذا وإضرارا بالماركسية من تلك التي وجهها إليها «كامي»، «وبردياييف». ومما يزيد من أهمية انتقادات هذين الرجلين أنهما بدورهما قد شعرا (في وقت ما) بميل نحو الماركسية،فإذا كانت الوجودية لا تتحالف مع أي لون سياسي معين، فإنها أيضا لم تخلق لنفسها أيديولوجية خاصة بها. والواقع أن فكرة الأيديولوجية نفسها لا بد أن توحي بشيء من النفاق الفكري أو سوء الطوية. وإذا كانت الوجودية تشير إلى أية عقيدة سياسية، فلا بد أن تكون تلك إشارة إلى غياب الحكومة، والى الفوضوية، غير أن الفوضوية حالة لا يدافع عنها إلا متعصب، وفي عالم كامل ربما أصبحت المؤسسات المدنية غير ضرورية، أما في عالم يفتقر إلى الكمال، فلا شك أن وجود الحكومة

أفضل من لا شيء.

وإذن فهل يعني ذلك أن الوجودية لا سياسية.. a political، وأن التنظيمات السياسية هي موضوع لا يكترث به أنصار هذه الفلسفة؟ لا أعتقد ذلك. لكن يبدو لي أن الموقف الوجودي من السياسية قد يكون مماثلا لما أوصى به «يوهانس ميتس Johnnes Metz»... الرجل المسيحي في تصوره لما يسميه «باللاهوت السياسي».[23] فالوظيفة الكبرى للمسيحي في السياسة هي، فيما يرى ميتس، وظيفة سياسية، وهو لا يدعو لأية أيديولوجية خاصة، ولا يوحد نفسه مع أية أيديولوجية موجودة، وإنما يسعى، بفضل نقده الاجتماعي، إلى تدعيم وتوسيع الشروط التي يجب توافرها من أجل تحقيق وجود إنساني أصيل. في اعتقادي أنه يمكن القول بأن ذلك هو ما فعله كثير من الوجوديين، فهم ليسوا فرديين بمعنى أنهم لا يكترثون بالتنظيمات السياسية والاجتماعية، لكنهم يحتفظون لأنفسهم بحرية نقد أية حركة سياسية تقيد، بلا داع، الحرية البشرية، وتقلل من كرامة الإنسان. ونقد كل مذهب يضع تجريد المذهب نفسه فوق الوجود العيني للأشخاص الذين يفترض أن المذهب يخدمهم. وتلك هي النقطة الجوهرية في النقد الوجودي للماركسية، فبردياييف يقول: «الطبقة عند ماركس اكثر حقيقة من الإنسان». [24] ويعلّق «كامي» تعليقا مماثلا فيقول «بقدر ما تنبأ ماركس بحتمية قيام المجتمع اللاطبقي، وبقدر ما أثبت على هذا النحو إرادة التاريخ الخيرة، فان أي توقف للتقدم نحو الحرية لا بد أن يعزي إلى إرادة الإنسان الشريرة. إن الماركسية في جانب من جوانبها، هي نظرية تؤكد ثم الإنسان وبراءة التاريخ»[25].

وبالمثل فان الفاشية في صورها المتعددة تضع تجريد الدولة فوق الوجود البشري العيني، أما الوجودي فيرى أن مهمته في الفلسفة السياسية كما هي في أفرع الفلسفة الأخرى، هي محاربة كل تجريد يشوه الإنسان. وفكرة الشخصية التعاقدية للدولة هي تجريد من هذا النوع. إنها خيال ولهذا ينبغي ألا تقوّم فوق الشخصيات الحقيقية للمواطنين.

وعلى ذلك، فعلى الرغم من أن الوجودية لا يمكن أن تتوحد مع أي مذهب سياسي فقد ألهمت المفكرين نقدا يسعى إلى الدفاع عن كرامة الإنسان ضد جميع الانتهاكات السياسية.

13 الميتافيزيقا الوجودية

1 - الأبعاد الميتافيزيقية للوجودية

يختلف وضع الميتافيزيقا اختلافا كبيرا من حقبة تاريخية إلى أخرى، فقد كانت هناك فترات كان فيها الاهتمام الصريح بمشكلة الحقيقة النهائية قويا، وفي ذلك الوقت كان التفكير الميتافيزيقي يزدهر. أما في الفترات التي يكون فيها الناس «لا أدريين agnostic» أو وضعيين في نظرتهم، فقد كان مثل هذا التفكير يخبو، بل قد يعلن الفلاسفة استحالته، ومع ذلك فمن المشكوك فيه أن يكون من الممكن أخذ تحريم الميتافيزيقا مأخذ الجد الكامل، ذلك لأن أولئك الذين ينكرون الميتافيزيقا يمارسون هم أنفسهم سرا، في الأعم الأغلب، ميتافيزيقا خاصة بهم.

ونحن نعرف في يومنا الراهن أن هناك أكثر من ضرب من ضروب الميتافيزيقا وأن بعضها قد يكون بمنأى عن الانتقادات التي تلحق بالبعض الآخر أضرارا بالغة. ويمكن أن نعد الميتافيزيقا النظرية من النوع التقليدي محاولة لمد نطاق العقل بحيث يجاوز الظواهر التجريبية في العالم، في محاولة لإدراك حقيقة يفترض أنها تعلو على الحس وتكمن خلف هذه الظواهر. وهذا هو أكثر أنواع

الميتافيزيقا طموحا، وهو ذلك الضرب الذي كان في ذهن كانط Kant وهيوم D. Hume عندما وجها انتقاداتهما إلى الميتافيزيقا. ولم يقض هذان الفيلسوفان على الميتافيزيقا-فقد استمر التأمل الميتافيزيقي على أشده في القرن التاسع عشر-وإنما وضعا علامة استفهام كبيرة على هذا البحث، الذي أصبح سيئ السمعة عند كثير من الناس. لكن هناك ضروبا من الميتافيزيقا أكثر تواضعا، وهي ميتافيزيقا وصفية أكثر منها تأملية، فهي تأخذ على عاتقها وصف أكثر المقولات عمومية التي يفهم عالمنا بواسطتها، كما تكتشف أعم شروط التجربة. ولقد أصبح بعض الفلاسفة الذين ينكرون إمكان قيام الميتافيزيقا النظرية على استعداد للتسليم بمشروعية ممارسة ما أسميته بأنواع الميتافيزيقا الأكثر «تواضعا»، والواقع أن كانط نفسه، مع انتقاده للميتافيزيقا العقلية، لم يتردد في استخدام تعبير الميتافيزيقا للدلالة على عملية استطلاعه النقدي الذي قام به للشروط العامة للتجربة.

وكما أن هناك اتجاهات متعارضة في فهم معنى الميتافيزيقا، فاتنا نجد كذلك ازدواجا في التقويم الوجودي لهذا الضرب من البحث الفلسفي. فالوجوديون يميلون، فيما يتعلق بالميتافيزيقا النظرية إلى المشاركة في عدم الثقة التي يشعر بها معظم الفلاسفة المعاصرين إزاء هذه الممارسة العقلية التي تحلق في آفاق بعيدة. ولقد رأينا في مرحلة سابقة من هذا البحث أن الوجودي ينكر قدرة الفكر على إدراك الحقائق الواقعية العينية للوجود البشري وتنظيمها في مذهب عقلي شامل. ولقد قيل عن وجودية كيركجور أنها، على وجه الدقة، احتجاج على ما رأى أنه مذهب ميتافيزيقي طاغ عند هيجل، وظل الوجوديون المتأخرون «ضد الميتافيزيقا anti-metaphysical» بهذا المعنى. غير أن الوجوديين ليسوا وضعيين، وإذا كانوا قد فقدوا الثقة في الميتافيزيقا العقلية فليس معنى ذلك أنهم يرفضون كل ميتافيزيقا، ومجرد كون الوجود البشري نفسه هو الموضوع الرئيسي للوجودية يؤدي إلى إثارة أسئلة من النوع الميتافيزيقي، لأن الوجودي ينكر أن يكون هذا الوجود ظاهرة تجريبية يمكن أن تتموضع: بل انه يتفق، بالأحرى، مع قول القديس «أوغسطين» أن الإنسان هاوية، وفي الوجود البشري علو، وهو معين لا ينضب، وسبر أغوار هذا الوجود يعني الانغماس في ضرب من ضروب البحث الميتافيزيقي. ورأينا كذلك أن الموجود البشري في نظر الوجودي لا

يمكن تجريده من بيئته، ومن ثم فان إثارة السؤال عن الإنسان هي كذلك إثارة لأسئلة عن العالم، والزمان، والتاريخ وعلاقة الإنسان بهذه الموضوعات.

ويستخدم بعض الوجوديين، صراحة، تعبير الميتافيزيقا للدلالة على تلك الأجزاء من فلسفاتهم التي تناقش أسئلة عامة حول مكانة الإنسان في العالم، رغم أنهم قد يميزون بين ذلك الضرب من الميتافيزيقا الذي يؤكدونه، وبين الميتافيزيقا التقليدية. ويتجنب وجوديون آخرون كلمة الميتافيزيقا، أو حتى يرفضونها عن عمد، ولكننا قد نجدهم يستبدلون بها كلمة أخرى مثل «الأنطولوجيا» ثم يشرعون في ضرب من البحث شبيه بالميتافيزيقا.

ومن بين الوجوديين الذين يستخدمون كلمة الميتافيزيقا عن عمد، «برديابيف»، صحيح أنه يعترف بأن «كانط» قد بين عدم مشروعية الميتافيزيقا العقلانية، لكنه يذهب إلى أن كانط نفسه هو الذي جعل الميتافيزيقا الوجودية ممكنة [1]. وما يسمى هنا بالميتافيزيقا الوجودية يمكن أن يسميه «برديابيف» أيضا بميتافيزيقا «الذات»، في مقابل ميتافيزيقا الموضوع، غير أن تعبير ميتافيزيقا الذات تعبير مضلل، إذ قد يغرينا بأن نفهم «الذات» بوصفها «الذات المفكرة»، على حين أن «برديابيف» يريد أن يؤكد أن الميتافيزيقا هي عمل للإنسان ككل، والبحث عن ميتافيزيقا تكون في صورتها علمية تماما، عن ميتافيزيقا بوصفها علما موضوعيا دقيقا، هو سراب واهم. فلا يمكن أن تكون الميتافيزيقا إلا إدراكا للروح، وفي الروح، وبواسطة الروح، فالميتافيزيقا تكمن في الذات التي تخلق القيم الروحية وتقوم بفعل متعال، لا في الموضوع بل في أعماقه الخاصة التي تكشف عن ذاتها [2]. والعبارة الأخيرة كذلك توضح حتمية الميتافيزيقا بالمعنى الذي كان يقصده برديابيف. ذلك لأن الموجود البشري لا يستنفد عن طريق الوصف التجريبي الموضوعي، بل أن له أبعادا لا يمكن استطلاعها إلا ببحث ميتافيزيقي.

أما هيدجر فقد جعل من «الأنطولوجيا» مركز اهتمامه معظم حياته الأكاديمية. فقد نظر إلى دراسته للموجود البشري على أنها وسيلة للوصول إلى مشكلة معنى الوجود، ولا يكاد هيدجر يميز في بعض كتاباته المبكرة، بين «الأنطولوجيا» و«الميتافيزيقا». ففي كتابه: «ما الميتافيزيقا ؟» نجده يتخذ مشكلة العدم مثلا توضيحا للمشكلة الميتافيزيقية ويبيّن كذلك ارتباطها الذي لا ينفصم بمشكلة الوجود. لكن هيدجر أصبح بمضي الوقت يميز بين

البحث الأنطولوجي والميتافيزيقا، و يتحدث عن «قهر» الميتافيزيقا. فقد اهتمت الميتافيزيقا، كما يفهمها، بالموجودات بدلا من الوجود بما هو كذلك، وقد عجزت فضلا عن ذلك، في بلوغ مستوى التفكير الأنطولوجي الحقيقي.

أما «يسبرز» فيكره لفظتي «الميتافيزيقا» و «الأنطولوجيا»، لكن كان له ضرب من الميتافيزيقا خاص به، يسميه اسما ثقيلا Periechontology و يعني: الأنطولوجيا الشاملة، «إن بحثنا ليس بحثا أنطولوجيا لعالم من التعريفات الموضوعية، وإنما هو أنطولوجيا شاملة لمصدر الذات والموضوع وللعلاقة بينهما ولعلاقاتهما المتبادلة»[3]. وموضوع الأنطولوجيا الشاملة هو الشامل، أو ذلك المجال الذي يشمل الذات والموضوع معا. ولأن هذا هو الشامل، فمن الواضح أنه لا يمكن أن يكون موضوعا للدراسة. ومع ذلك فمن الواضح أيضا أنه على الرغم من أن «يسبرز» لم يطلق على بحثه اسم «الميتافيزيقا» أو «الأنطولوجيا»، فإن اهتمامه بالشامل يتسم بسمة مطلقة هي التي تتميز بها الميتافيزيقا،ومن الباحثين من شبّه فلسفة «يسبرز» بضرب من اللاهوت الدنيوي، ومن المؤكد أن فكرة «الإيمان الفلسفي» تلعب فيها دورا هاما[4].

ويمكن للمرء أن يجد أنواعا من «الميتافيزيقا» أو «الأنطولوجيا» عند معظم أقطاب الوجودية الآخرين، ولا بد للمرء أن يتفق مع رولاند جريمسلي Ronald Grimsley في تعليقه الذي يقول فيه: «إن الحركة التي بدأت كهجوم عنيف على الميتافيزيقا الهيجلية هي، من ثمّ، حركة ميتافيزيقية بمعنى آخر، مادام إنزال العقلانية التصورية السائدة من عرشها لصالح رؤية «وجودية» تضفي أهمية كبيرة على شهادة التجربة العاطفية، إنما يقصد منه أساسا أن يكون طريقا يدفع الإنسان نحو وعي جديد بالوجود»[5].

وعلينا الآن أن ندرس بتفصيل أكثر الشكل العام للأنطولوجيا الوجودية.

2- من الوجود الإنساني إلى الوجود العام

قلت في القسم السابق انه لما كان الإنسان هاوية لا يسبر قرارها، ولما كان من المستحيل فهمه بمعزل عن بيئته، بأوسع معنى لهذه الكلمة، فإن التحليل الوجودي يقودنا إلى مشارف التفكير الأنطولوجي. غير أن هناك طريقا يمكن التعرف عليه عند العديد من الفلاسفة الوجوديين، فهم يتخذون نقطة بدايتهم من الوجود الإنساني في نطاقه الشامل بدلا من العقل Reason،

أو الفهم الخالص Intellect بما هو كذلك. وفضلا عن ذلك فان نقطة البداية هذه هي الوجود الإنساني في مواقفه الحرجة أو عند حدوده القصوى، حيث يلقى الضوء على هذه الحدود، أو حتى ما وراءها، وتتكشف هذه وتلك. وعلى ذلك فان الوجودي، كما رأينا في فصل سابق، يستطيع أن يتحدث حتى عن «مشاعر أنطولوجية»، وعن حالات مزاجية، وتناغم يصبح فيه الموجود البشري واعيا بموقفه الشامل. وفي مثل هذه المواقف يذهب إلى أنه يصل إلى استبصاراته الأنطولوجية، أو رؤيته للوجود.

لكن ماذا نقول في مثل هذه الإستبصارات أو الرؤية؟ هل لها مثلا، وضع معرفي ؟ لقد قلت من قبل إنه لا يمكن أن يكون هناك حد فاصل قاطع بين الشعور والفهم. غير أن هذا الضرب من الميتافيزيقا والأنطولوجيا التي نصل إليه بواسطة الطريق الوجودي، حتى إذا كان بمعنى ما ضربا من المعرفة، ليس له، بالتأكيد، نفس الوضع المعرفي الذي ينتمي إلى أقوالنا بشأن الأمور الواقعة المألوفة. فلا شك أن الوجودي يزعم لرؤيته الأنطولوجية قدرا من «الحقيقة»، فهي تتضمن ضربا من الكشف أو الإيضاح، لكنها ليست حقيقة يمكن البرهنة عليها. وأغلب الظن أن نوع الاختبار الوحيد الذي يمكن أن تخضع له هو أن ندعو الآخرين إلى مشاركتنا في الرؤية أو إلى السير في نفس الطريق الذي سرنا فيه، ثم نتبين بعد ذلك، إن كانوا قد وصلوا إلى نفس الاستبصار الأنطولوجي. غير أن ذلك يوحي بدوره، فيما يبدو، أن اللغة الأنطولوجية ليست لغة تصف وإنما هي لغة تثير، فهي تجلب الآخر إلى نفس النقطة التي يستطيع-كما هو مأمول-أن يشارك منها في هذا الانكشاف نفسه للوجود. وهكذا نجد علينا أن نسأل، مرة أخرى، إلى أي حد يستطيع المرء أن يقول إن هذا الضرب من الممارسة معرفي ؟ من الواضح أن التفكير الأنطولوجي الذي يتشكل بعمق حسب المشاعر. والحالة المزاجية، والذي يعبر عن نفسه في لغة تثير أكثر مما تصف، ليس ضربا مألوفا من المعرفة، فهو يشبه تلك التجارب الدينية، كالوحي، والرؤية الصوفية، أو التجارب الجمالية التي تدرك الأشياء في أعماق علاقاتها المتبادلة. واللغة الوحيدة التي تبدو، في النهاية ملائمة للتعبير عن مثل هذه الأمور هي لغة الأسطورة والشعر، أو ربما لا يكون في استطاعة المرء إلا أن يظل صامتا. وحتى إذا أمكن أن يقال عن شيء إنه معروف، أو يعبر عنه

تعبيرا غير مباشر، فانه لا يعرف إلا في موقف ما، ومن وجهة نظر معنية، وحتى لو أمكن أن نجعل الآخرين يشاركون في الرؤية الأنطولوجية، فان نسبية الموقف التاريخي لا يمكن محوها.

وهكذا نجد أنفسنا وسط كثير من المشكلات الصعبة: فهل يظل في استطاعة المرء أن يتحدث عن الفلسفة، وعن الحقيقة، وعن الفهم، في الوقت الذي يبدو أن المرء قد دخل فيه إلى منطقة تهاوت فيها صرامة الفكر، وبدأ كل شيء يومض في ضباب الشعر والتصوف ؟ أو هل يستطيع المرء أن يتحدث عن المعرفة، أو يستخدم كلمات ضخمة مثل «الميتافيزيقا» أو «الأنطولوجيا» ليصف بها الرؤية الوجودية للوجود؟ لا شك أن الوجودي نفسه لا يعلل نفسه بأوهام حول ما هو ممكن، فهو لا يستطيع أن يخطو خارج الوجود البشري، إن جاز التعبير، لكي يقدّم وصفا للوجود يصدق على نحو شامل، أعني وصفا يكون موضوعيا وعلميا بأوسع معنى للكلمة، ويصدق على كل زمان ومكان. وربما اعتقد بعض الميتافيزيقيين القدماء انه كان في استطاعتهم تقديم وصف كهذا، أما الوجودي فيتخلى عن أي هدف طموح كهذا، وهو في أحسن الأحوال يتحدث بطريقة غير مباشرة ومتعثرة عن الوجود، كما يلمح من منظور غير مميز يقع داخل الوجود نفسه، لكنه مع ذلك لا يوافق على أن توصف أقواله بأنها أقوال فارغة، أو أنها مجرد تعبير عن انفعال ذاتي، فهو يود أن يدّعي لنفسه ضربا من المعرفة والمشاركة في الحقيقة، رغم أن دعواه أكثر تواضعا، وأضيق نطاقا بكثير، من المزاعم التقليدية للميتافيزيقا العقلية.

وإني لأعتقد أن أفضل سبيل إلى تقويم طبيعة الميتافيزيقا الوجودية، وادعاءاتها هو أن نتأمل مثلا عينيا في شيء من التفصيل، ولقد اخترت لهذا الغرض فلسفة «يسبرز» وما يسميه «بالأنطولوجيا الشاملة». لكن هناك العديد من السمات والملامح التي تلاحظ في هذه الميتافيزيقا الوجودية الخاصة (إن جاز لي أن أستخدم مثل هذا التعبير تميّز الشكل العام لأية ميتافيزيقا وجودية.

إن النقطة التي تنتقل عندها مشكلات الوجود الفردي إلى مشكلات أوسع تتعلق بالوجود والواقع هي، في نظر يسبرز، ما يسميه «بالموقف الحدي». وهذه فكرة ظهرت في كتاباته المبكرة حول العلاج النفسي في

كتابه «علم النفس المرضي العام» المنشور عام 1913. وظلت تلعب دورا هاما في كتاباته الفلسفية التالية. والموقف الحدي، كما يدل عليه اسمه، هو الموقف الذي يصل فيه الموجود البشري إلى حدود وجوده وقد تكون هي الموت أو الذنب، أو المعاناة، لكن ينبغي علينا أن نلاحظ أنه على الرغم من أن فكرتي التناهي والقلق موجودتان في فكر يسبرز كما هما موجودتان عند معظم الوجوديين، فان يسبرز لا يقدم لنا مجرد صورة سلبية. صحيح أن الموجود البشري في الموقف الحدي «ينهار» أو «يتحطم»، إذا شئنا استخدام تعبيرين أثيرين لديه. كما أن الطرق المألوفة التي يتكيف بواسطتها المرء مع عالمه ويفهمه لا تعود كافية. مع ذلك فان الموقف الحدي يتسم أيضا بادراك المرء أن وجوده هو منحة من «المتعالي»-وهو إدراك لا يختلف كثيرا عن تجربة اللطف الإلهي في الدين، و بعبارة أخرى فالموقف الحدي هو في آن واحد موقف تحطيم وتحرير للإنسان، إذ يتيح له أن يصبح آنسانا بالمعنى الكامل «حرية الإنسان لا يمكن أن تنفصم عن وعيه بطبيعته المتناهية»[6]. وعندما يعي الإنسان المتعالي أو اللامتناهي الذي يقابل تناهيه الخاص، فانه يجاوز هذا التناهي ويتجه إلى «أصل مختلف عن ذلك الذي يكشفه له العلم في وجوده المتناهي»[7].

هل نستطيع أن نقول، بوضوح أكثر، ما الذي يعنيه يسبرز بهذا المتعالي الذي يواجه الإنسان عند حدود وجوده، هل كلمة المتعالي كما استخدمها يسبرز، تناظر الرب ؟ لا شك أن بينهما ارتباطا، لكن إذا كان لدى المرء تصور محدد للرب، كأن يكون ربا شخصيا مثلا، فان ذلك التصور، لن يكون اكثر من شفرة المتعالي. وهكذا فان الرب والمتعالي ليسا شيئا واحدا. فالمتعالي لا يمكن التفكير فيه، ولا يمكن أن يصبح موضوعا للفكر. وسبب ذلك أنه ينتمي إلى مجال الشامل، أي ذلك الذي يأتي قبل الذات والموضوع، والواقع أن المتعالي هو الشامل لكل شامل: «إن الأزلي، والباقي، والثابت والمنبع والشامل لكل شامل، لا يمكن تصوره ولا إدراكه بالفكر. وعندما نصفه بمقولات مثل الوجود، والسبب، والأصل، والأزلية، والفناء واللافناء، عندما نطلق عليه شفرات المقولات هذه، نكون قد فقدناه بالفعل»[8].

ولكن يسبرز، بعد أن يقول ذلك كله، يستطرد قائلا أن المتعالي: «ليس حدا يتساوى وجوده أو عدمه، ومن ثمّ نفتقده في كل تفكير، انه ليس شيئا

لا تبلغه عين ولا فكر، ومن ثم لا يعنينا ؛ بل يعنينا إلى حد أنه لا يوجد مصدر آخر غيره للضوء يجعل الوجود كله، بما في ذلك وجودنا نحن أنفسنا، شفافا. إن المتعالي الذي ليس شفرة ولكنه شيء نرتبط به بواسطة لغة الشفرة، شيء لا يمكن التفكير به ولكن لا بد لنا مع ذلك أن نفكر فيه. هو وجود بقدر ما هو عدم»[9].

هل نحن هاهنا إزاء معرفة أم لا؟ هل نحن نعرف أولا نعرف ؟ تعتمد الإجابة عن هذا السؤال على مدى استعدادنا لتحديد المعرفة تحديدا واسعا، فليس هنا معرفة تصورية، ولا شيء يمكن البرهنة عليه. غير أن «يسبرز» ليس على استعداد للقول بأن المسألة هنا كلها مسألة مشاعر ذاتية. فالشفرات تشير إلى حقيقة واقعية تجاوزنا. مهما كانت إشارتها غير مباشرة وغير محددة، لقد كتب يسبرز كثيرا عن «الإيمان الفلسفي»، وليس هذا الإيمان سلسلة من القضايا عن الكون يمكن البرهنة عليها، ولكنه يصرّ على أنه ليس مجرد حالة ذهنية إيمانية. فهذا الإيمان له، بالإضافة إلى ذلك، مضمون ما. انه يتضمن التعرف على المتعالي وعلى أمر أخلاقي، وعلى الطابع المتناهي غير المستقل للوجود البشري الدنيوي [10].

هذا الطريق الذي سلكناه مع يسبرز، أو شيء شبيه به، يمكن أن نراه عند فلاسفة آخرين من فلاسفة الوجود، فهو واضح مثلا عند «هيدجر» إذ من المعروف أنه بدأ وهو يأمل في إمكان الانطلاق، بإجراء «علمي»، من تحليل وجود الإنسان Dasein إلى التصور الكامل لمعنى الوجود Sein لكنه، كما يقول هو نفسه وجد الطريق مسدودا، وأن عليه أن يبحث عن طريق آخر. وطوال هذا الطريق الآخر نستطيع أن نرى المعالم التي التقينا بها بالفعل في طريق يسبرز، وان كان ذلك في صورة مختلفة وبأسماء مختلفة. فما وصفه هيدجر في دراسته: «ما الميتافيزيقا ؟» هو شيء يشبه الموقف الحدي عند يسبرز، فالذات تصبح على وعي بالعدم وبتناهيها من خلال التجربة الأنطولوجية للقلق إزاء الموت. لكن ذلك هو، بالضبط، الطريق الذي يقودنا إلى الالتقاء بالوجود. ورغم أن هيدجر يتحدث عن ذوبان المنطق في هذه المواجهة، فانه لم يحاول أن يقيم نظرية للحديث غير المباشر يمكن أن نقارنها بفكرة يسبرز عن الشفرات بل إن رؤيته تقترب جدا من طريق الصوفية واللاهوت السلبي، لكنه يرى اللغة بوصفها الأداة التي

يتصل الوجود عن طريقها بالإنسان Dasein بحيث أن الوجود لا يترك بغير شكل تماما، والواقع أن الوجود لا يمكن أن يعرف أو يتصور بالطريقة التي يمكن أن تعرف بها الموجودات المتناهية لأن الوجود نفسه هو «آخر» تماما بالنسبة للموجودات، ومع ذلك فهو ليس مجرد ضباب أو كلمة جوفاء (كما زعم نيتشه)، وإنما هو أكثر الحقائق الواقعية عينية.

هناك أنطولوجيا عند سارتر أيضا، رغم أن الوجودية تظل عنده مرتبطة بظواهر الوجود البشري أكثر مما هي عند يسبرز وهيدجر (إذا كان يظل من الممكن أن يتحدث المرء عندها عن «وجودية») ولا يزال من الصواب أن نقول أننا نلتقي عند سارتر بالانفعال الأنطولوجي، وبشيء يشبه الوحي أو الإلهام، كثيرا، لكنه لا يصل قط إلى محاولة المصالحة بين الوجود البشري والوجود العام التي نجدها عند فلاسفة الوجود الألمان. والواقع أن ميتافيزيقا سارتر تبدو ثنائية في أساسها، وذلك لأن هناك هوة لا تعبر بين ما هو لذاته Pour-soi وما هو في ذاته en-soi.

3- البحث عن حقيقة واقعة نهائية

لقد رأينا الآن بوضوح أكثر الشكل العام للميتافيزيقا أو الأنطولوجيا الوجودية، وهي بغير شك تختلف عن أسلوب الميتافيزيقا العقلانية السائرة على النمط التقليدي ولا تزعم أنها علمية أو أن لها صحة كلية «موضوعية»، ومع ذلك فينبغي ألا ينظر إلى الميتافيزيقا الوجودية على أنها انفعالية وذاتية فحسب، صحيح أن هناك موازاة بينهما وبين الشعر غير أن الميتافيزيقيين غير الوجوديين بدورهم شبّهوا الميتافيزيقا بالشعر، و يعدّ «وايتهد» مثالا بارزا على ذلك، لكن أحدا لم يفترض أن الشعر يخلو من ضرب من الحكمة والبصيرة خاص به.

ربما يشير ازدواج التقويم الوجودي للميتافيزيقا إلى طريق نحو فهم جديد لذلك الدافع الملح لإيجاد تفسير للواقع على نحو نهائي، فهناك، من ناحية، انفصال عن المزاعم المغالية-المبالغ فيها التي كانت تزعمها الميتافيزيقا التقليدية. ذلك لأن تناهي الإنسان، ووقائعيته، ووضعه التاريخي، لا يتيح له أبدا أن يصل إلى رؤية نهائية لكل شيء، ومع ذلك فالوجودي يرفض أن يلحق بزمرة الوضعيين، وهو يزعم أن الإنسان يستطيع أن يلمح جانبا من

الحقيقة الواقعية، مهما كانت لمحته هذه سريعة ومفتتة. غير أن اللغة بدورها لا تسعفه. وإذا كان يمكن أن يقال شيء ما من الحقيقة الواقعية Reality فلا يكون ذلك إلا بطريقة غير مباشرة. والواقع أن اللغة عندهم تصبح أحيانا من الغموض والهلامية، والمتحدث يصبح من الحرص، بحيث يتشكك المرء فيما إذا كان قد قيل أي شيء.

لكن للفيلسوف طريقه الخاص المتميز حتى إذا كان هذا الطريق سيلتقي في النهاية بطرق الصوفية والشعراء. وطريق الفيلسوف هو طريق البحث والتفكير العقليين، وهو طريق «علمي» بالمعنى الواسع لهذه الكلمة، وهدفه أن يدرك إدراكا تصوريا، وهو يخضع تفكيره للنقد والتحليل العقليين. ومعظم الوجوديين يسلكون هذا الطريق، رغم أنهم يشعرون أنه يتوقف قبل أن يصل بهم إلى الهدف الذي رسموه لأنفسهم. ولا شك أن «يسبرز» قد عبّر عن روح فلسفي بالمعنى الصحيح عندما كتب يقول: «ما لم تخضع الفكرة لاختبار البحث العلمي الهادئ النزيه، فإنها سرعان ما تستهلك في نيران العواطف والانفعالات الطاغية، أو تذبل في تعصب ضيق مجدب».

وهذا النص، بالمناسبة، مقتبس من كتاب ظهر في اللغة الإنجليزية بعنوان ذي مغزى هو «الطريق إلى الحكمة»[11]. وأيا ما كانت الطرق التي يسلكها الشاعر أو الصوفي فان طريق الفيلسوف إلى الحكمة لا بد أن يمر من خلال صرامة الفكر العقلي إذا ما أراد أن يكون فيلسوفا بأي معنى.

غير أن النقد في الوجودية يصبح متبادلا. فإذا كان العلم يجعل من نفسه مطلقا وإذا ما سيطرت علينا نزعة عقلية اصطبغت بصبغة تجريبية وعقلانية بالغة الضيق، فعندئذ يعترض الوجود البشري نفسه ويحتج. ومن هنا جاءت صرخة أونامونو المشبوبة بالانفعال «عندما تقتل الرياضيات فإنها تصبح أكذوبة»[12]. وعند يسبرز نجد نقدا للعلم اكثر تعقلا، ولكنه مماثل للنقد السابق في جوهره، ففلسفة الوجود تجعلنا نعي حدود العلم، وما يمكن أن نبلغه بواسطة مناهج العلم، ويلخص «أيوجين ت. لونج Eugene T. Long» رأي يسبرز في الموضوع تلخيصا دقيقا فيقول:

«لا ينتج العلم معرفة للموجود ذاته. بل انه لا يستطيع أن يقدم لنا سوى معرفة بالظواهر أو الموضوعات الجزئية داخل النظام المتناهي. وهو لا يستطيع أن يضفي على الحياة معناها أو أهدافها أو قيمها أو اتجاهاتها.

بل إننا في قلب التفكير العلمي يمكن أن نصبح على وعي بحدوده، وبالتالي بذلك الذي يكمن مصدره في شيء آخر غير ما هو متاح للبحث العلمي، ويمكن أن نصبح على وعي بالطموح إلى تحقيق وحدة للمعطيات الجزئية للعلم»[13].

والواقع أن الوجودي أكثر واقعية من الوضعي، لأنه يعترف بأن الميتافيزيقا كما قال كانط ذات مرة، «استعداد طبيعي للعقل». فبرغم التحذيرات الوضعية سيظل العقل البشري يغامر فيما وراء الظواهر التجريبية، لكن ذلك ليس مجرد تعطش عقلي، وإنما هو دافع وجودي أساسي. فالمشكلة الأنطولوجية متغلغلة فعلا في المشكلة الوجودية، ولا يستطيع أحد أن يمنع نفسه من التساؤل عن المشكلة الوجودية، لأنه لا يستطيع أن يمنع نفسه من اتخاذ قرارات تتعلق بوجوده وتحديد غاياته وقيمه. لكنه حين يقوم بذلك يحتاج إلى توجيه في عالمه، والى رؤية ما موحدة، والوجوديون، كما رأينا، يدركون بوعي كامل أنه لا يمكن قيام مذهب ميتافيزيقي يمكن البرهنة عليه برهنة عقلية، فعندما نقرر أي الأشياء سنعدها حقيقية، وأيها سنعدها غير حقيقية، يكون ذلك القرار منطويا على مخاطرة والتزام. وعند هذه النقطة يتجاوز الفيلسوف الوجودي ما يمكن البرهنة عليه، ويلتقي بالشعراء والصوفية، ومع ذلك فإن ما يميزه كفيلسوف هو أن هذه القفزة. لا يمكن أن تكون أبدا قفزة غير نقدية، كما تصور كيركجور فيما يبدو. وفضلا عن ذلك فان النقد سوف يظل يمارس حتى بعد القيام بمثل هذه القفزة.

إن جذور الرغبة في المعرفة والدافع العقلي تتشابك بطريقة عميقة مع جذور الرغبة، في الوجود، ومع الدافع الداخلي للشخص ككل. فهناك عامل مشخص في المعرفة كلها، حتى ولو كانت ذلك الضرب من المعرفة الذي يبدو مألوفا ومسلما به. وتتزايد أهمية ذلك العامل الشخصي كلما سرنا نحو ذلك الضرب من المعرفة الذي يسمى «ميتافيزيقا»، لأن لهذه المعرفة علاقة بالمعتقدات النهائية التي تشكل حياتنا أيضا، وبعبارة أخرى فللميتافيزيقا بعد ديني، وهنا نستخدم كلمة «ديني» بأوسع معنى لها، بحيث لا تنحصر في أولئك الذين يصلون في النهاية إلى ميتافيزيقا إلهية، ولقد كتب ف. هـ. برادلي F. H. Bradley يقول:

«أعتقد أننا جميعا نجاوز منطقة الوقائع المألوفة، إن قليلا أو كثيرا، إذ

يبدو أننا نمس ما يتجاوز العالم المنظور ونتصل به، وان كان بعضنا يفعل ذلك بطريقة ما، وبعضنا يفعله بطريقة أخرى. ونحن نجد على أنحاء متعددة، شيئا أعلى، يساندنا و يزجرنا في آن واحد، و يطهرنا ويبعث فينا النشوة في آن واحد. والجهد العقلي لفهم الكون هو عند أشخاص معينين، الطريقة الأساسية التي تمارس بها تجربة وجود الله. وأغلب الظن أن من لم يشعر بذلك-مهما تباينت طريقة وصفه له-لن يكون أبدا ممن يحفلون كثيرا بالميتافيزيقا»[14].

ولكن على الرغم من أن البعد الشخصي، بل حتى والديني، يصبح بالغ الأهمية في ذلك الضرب من المعرفة الذي نسميه بالميتافيزيقا، فإنه يترتب على ذلك استحالة الحديث عن المعرفة. صحيح أن الوجودي يعترف، بأن المرء لا يستطيع أن يزعم أن لهذه المعرفة طابع الشمول العلمي، فالميتافيزيقا مشروطة بمجرى التاريخ، وبوجهة نظر متناهية، بل وبشخصية الميتافيزيقي ذاته ورهافة حسه أو عدم رهافته. وليس ثمة أنطولوجيا نهائية أو تامة. غير أن ومضة الاستبصار الأنطولوجي يمكن أن تعد أثمن ما نمتلكه من معرفة. وعلى الرغم من أنه لا يمكن إثبات حقيقتها بطريقة موضوعية، فإنها صادقة بقدر ما تؤدي إلى تفسير أكثر اكتمالا لوجود الأشخاص الذين يقولون بها. وأنا لا أعني بذلك أنها مجرد شيء «مفيد للحياة» أو أنه ينبغي أن يحكم عليها بطريقة برجماتية خالصة، وإنما أعني أنها تزودنا بأساس لبناء من المعقولية والمعنى يزداد اتساعا باستمرار، ومع الاتساع المستمر لهذا البناء تكتسب الأنطولوجيا ذاتها دعامتها[*].

إن الميتافيزيقا هي البحث عن حقيقة نهائية، و يقول الدين أن هذه الحقيقة النهائية هي الرب. ولقد حاول الميتافيزيقيون، أحيانا، البرهنة على وجود الله. كما أقاموا، أحيانا أخرى، ميتافيزيقا لا تعترف بالألوهية. وبالطبع كثيرا ما قيل أن رب الفلاسفة ليس هو نفسه رب الدين، وهي عبارة تتفق تماما مع روح الوجودية، ذلك لأن الوجودي إذا كان يتحدث عن الرب فهو لا يتحدث عنه على أساس برهان عقلي يثبت وجوده بل نتيجة للتفكر في معنى الوجود الإنساني عندما يستكشف هذا الوجود حتى أبعد

(*) لاحظ الدور المنطقي: الأنطولوجيا الوجودية تقوم أساسا لبناء من المعقولية والمعنى وهذا البناء يدعم أساس الأنطولوجيا ! (المترجم).

حدوده.

ويتحدث بعض الوجوديين بالفعل عن الرب، وبعضهم لا يفعل ذلك، وها نحن نعود مرة أخرى إلى التفرقة بين الوجودية المتدينة (التي يمثلها كيركجور، ومارسل، و بوبر، وآخرون)، والوجودية غير المتدينة (التي يمثلها سارتر، وكامي). ولقد سبق أن قلت أن هذه التفرقة ينبغي ألا تضفى عليها صبغة مطلقة، وفي اعتقادي أن مناقشتنا في الفصل الحالي قد أوضحت استحالة وضع قسمة قاطعة تنسب الاعتراف بالألوهية لبعض الوجوديين، وعدم الاعتراف بالألوهية لبعضهم الآخر، فالوجودية تعيش، نتيجة لنفس طريقة معالجتها للمشكلة في توتر بين الإيمان والشك، فإيمان كيركجور هش ينطوي على مخاطرة، بينما عدم تدين «كامي» يتضمن عناصر الإيمان، ذلك لأنه لو كان كل شيء مجرد عبث لا معنى له، لما كان هناك معنى للتمرد ضد معاملة الإنسان كشيء.

إن معنى الألوهية في الميتافيزيقا الوجودية ينبغي أن يتوحد مع مصادر النعمة والدينونة التي تمس الإنسان في أعمق مستويات وجوده. والتفرقة بين الوجوديين المتدينين وغير المتدينين ينبغي ألا ينظر إليها من حيث إيمانهم أو عدم أيمانهم بوجود كائن متعال يجاوز العالم الحسي (وهو المعنى الذي تتخذه الألوهية في معظم المذاهب الميتافيزيقية التقليدية) بل في اعتقادهم بأن التفسير الأساسي للوجود الإنساني يكمن في وجود أو عدم وجود معنى له، وفي وجود عناية إلهية أو عبث. وهاهنا يمكن أن نستعيد فكرة «ريكور» القائلة بأن الاختلاف قد يعبّر عن التقابل بين غربة الوجود عنا أو قرابته لنا، وهو تقابل كان معروفا منذ وقت طويل في اللاهوت باسم التقابل بين الطريق السلبي وطريق التشبيه.

ولقد كانت ليسبرز وهيدجر أهمية خاصة في إثبات أن التفرقة بين الاعتراف أو عدم الاعتراف بالألوهية، في الوجودية ليست قاطعة على الإطلاق. وأنها قد غيّرت تماما في شكل النقاش التقليدي حول وجود الرب. ذلك لأن هذين الفيلسوفين يقفان إلى حد ما بين الذين يعترفون صراحة بوجود الرب، والذين ينكرون هذا الوجود صراحة. فلا «العلو» عند يسبرز، ولا «الوجود» عند هيدجر يمكن أن يكون له نفس معنى «الألوهية»، بالمعنى التقليدي لهذه الكلمة. ومع ذلك فليس أي منهما منكرا للألوهية،

لأن «العلو» و«الوجود»-بالمعنى الشامل يتسمان بسمات شبه إلهية. وهما يذكراننا بالرب Deitas الذي تحدث عنه «مايستر أيكهارت» وميّزه عن المعبود، أو يذكراننا بالرب الذي يجاوز كل تأليه الذي تحدث عنه «بول تليش». وليس غريبا أن يرفض هيدجر وصفه بأنه معترف بالألوهية أو منكر لها. والواقع أن الوجودية عندما تتطور إلى أنطولوجيا توحي بإمكانات جديدة لفكرة الرب، وربما كانت هذه الإمكانات أكثر تطورا من مفهوم الألوهية التقليدي، غير أن الوجودية لا تحل الغموض النهائي للعالم اكثر مما تفعل أية فلسفة أخرى.

4- مصير الفرد

إذا كان البحث عن حقيقة نهائية، والنقاش الذي لا نهاية له حول طبيعة الله، هو مشكلة من أعظم مشكلات الميتافيزيقا، فإن هناك مشكلة أخرى هي الرغبة في معرفة المصير النهائي للفرد، والآمال، والتأملات المتعلقة بالخلود. و ينظر عادة إلى هاتين المشكلتين على أنهما مرتبطتان ارتباطا وثيقا، فالجواب الإيجابي عن إحداهما يتضمن، عادة، جوابا إيجابيا عن الأخرى، لكن ما هكذا كانت الحال دائما، و يبدو أن الأهمية الوجودية لهاتين المشكلتين تختلف من شخص إلى آخر، فمن الناس من ينتشي بالله بحيث يكون الله عنده كل شيء ولا يهمه مصير الفرد في شيء، فهو يود أن يفنى الفرد في الرب إن كان ذلك يثري وجوده بأية طريقة من الطرق. وهناك آخرون ينكرون وجود الرب لكنهم يؤمنون إيمانا مشبوبا بخلود النفس الفردية (ومن الأمثلة الشهيرة الفيلسوف الإنجليزي مكتجارت).

قد يتوقع المرء أن يكون الوجوديون قد انشغلوا كثيرا بمشكلة المصير النهائي لفرد ماداموا يؤكدون تفرده واستحالة استبدال غيره به، لكن ذلك غير صحيح، صحيح أن بعضهم يؤمن بضرب من الخلود، وهذا ما فعله كيركجور. يقينا، فهو يتصور الإنسان على أنه مركب من الزماني والأزلي. كما أن «بردياييف» ينكر الخلود الميتافيزيقي أو الطبيعي ولكنه يؤمن بإمكان الوصول إلى ضرب من الوجود البشري يتمكن من «الانتصار على الموت». غير أن الموقف الأقرب إلى النموذج الوجودي هو ذلك الذي يرى في الموت حدا نهائيا. ولقد سبق أن رأينا الدور الهام الذي تلعبه فكرة الموت في فكر

رجال مثل «هيدجر» «وسارتر» و«كامي» فالموت عندهم هو الذي يشكل، قبل أي شيء آخر، التناهي البشري. ولقد أدت سيطرة الموت على تفكيرهم إلى نغمة كئيبة في فلسفاتهم، ولكنهم حتى هؤلاء يبحثون عن ضرب من «الحياة الأزلية» وسط الزمانية، وذلك في سياق سعيهم إلى تجاوز التعاقب الزائل للوجود البشري.

إن هناك، فيما أعتقد، اعتبارين ينشآن عن الفلسفة الوجودية و يؤثران في مشكلة المصير النهائي للفرد. وهذان الاعتباران لا يشبهان بأي معنى «أدلة» الخلود بالمعنى التقليدي، بل هما ببساطة، مؤشران لا يلزماننا بقبولهما. لكني أعتقد أن لهما دلالة واضحة وانهما يعطياننا أملا معقولا في أن الفرد الذي يمكن لا أن يستبدل به غيره لن يكون مصيره الضياع الكامل.

الاعتبار الأول يتعلق بامتلاء الموجود البشري، فالحياة في الإنسان ليست بيولوجية أو كمية فحسب، وإنما هي تتعرض لتحولات كيفية تواكبها رغبة في التحرر مما هو زائل، وإدامة «اللحظة» الثرية الممتلئة. ولقد كان لدى بعض هؤلاء الفلاسفة على الأقل، شعور عميق أن الحياة بهذه الكيفية لا يمكن أن تفنى. ولقد عبر أونامونو «بصفة خاصة تعبيرا كلاسيكيا عن هذا الشوق المشبوب للأزلية» أن الشعور بأن العالم الزائل غرير يشعل الحب في قلوبنا، وهو الشيء الوحيد الذي ينتصر على كل ما هو زائل وغرير، الشيء الوحيد الذي يملأ حياتنا من جديد ويجعلها أزلية.. والحب، عندما يكافح خاصة ضد المصير، يغمرنا بالشعور بأن عالم الظواهر هذا زائل، ويجعلنا نلمح عالما آخر يقهر فيه المصير وتكون الحرية هي القانون [15]. وهكذا فإن هذه الرغبة المشبوبة للقلب هي التي تسود مهما يكن ما تقوله ضدها «مبررات العقل». فأونامونو يقول: دعونا نستحق الخلود على الأقل. فإذا لم يكن لنا نصيب في شيء سوى العدم فان ذلك يعني إدانة للكون نفسه: «إذا كان العدم هو وحده الذي ينتظرنا، فلنعمل بحيث يكون ذلك قدرا ظالما»[16].

أما الاعتبار الثاني فتحليلي أكثر منه عاطفيا، وهو يعتمد على القول بأن التحليل الوجودي يكتشف في الإنسان ماهية منبثقة لا يمكن أن تتحقق داخل حدود حياته الدنيوية. وتشير، من ثمّ، إلى إمكان التحقق بعد الموت.

وعلى الرغم من أن اللاهوتي الألماني «ف. بانبرج W. Pannenberg» لا يعدّ وجوديا، فانه يستخدم مع ذلك تحليلا فينومينولوجيا لمعنى الأمل في الوجود البشري ليدعم الإيمان بما يسميه «بالقيامة» لا الخلود وهو في ذلك يقول: «إن فينومينولوجيا الأمل تشير إلى أن من ماهية الوجود البشري الواعي أن يأمل في حياة بعد الموت». ويعتمد «بانبرج»، من ناحية، عل وعي الإنسان بالموت، وذلك لأن الوعي بالموت بوصفه حدا هو كذلك قدرة على تصور شيء يجاوز هذا الحد، كما يعتمد، من ناحية أخرى، على انفتاح الإنسان وتجاوزه لذاته الذي يدفعه إلى تجاوز أية حالة من حالاته الراهنة. وهكذا يتضح أن طريقته في التدليل مستوحاة من عنصرين أساسيين في تفكير الفلاسفة الوجوديين. (17).

قد يرد المرء بالطبع على أونامونو بالقول إن الكون جائر، و يرد على بانبرج، بأن ماهية الإنسان لا يمكن أن تتحقق وأنها تصاب بإحباط ذاتي، وهذا ممكن. وقد يكون امتلاء الحياة وظاهرة الأمل مرشدين وهميين لمصير الإنسان النهائي. غير أن من الواضح، فيما يبدو، أن مشكلة المصير الفردي هذه لا يمكن أن تنفصم عن مشكلة الحقيقة النهائية، فلو كان الكون عبثا و بغير رب لما كان هناك مصير نهائي للفرد. لكن إذا كان الكون يمثل مسارا ذا معنى يحقق فيه الرب والعلو، ممكنات خلاّقة في الموجودات المتناهية، فعندئذ سيكون من المعقول أن نأمل في أن أي شيء ذي قيمة يتحقق على هذا النحو لن يضيع في النهاية.

14 التأثير الوجودي في ميداني الفنون والعلوم

١ - الفلسفة والثقافة

ما هي علاقة أية فلسفة بالثقافة التي تنمو فيها؟ سؤال ليس من السهل الإجابة عليه، وهناك، في يومنا الراهن، مناقشة متجددة حول المسؤولية الاجتماعية للفيلسوف. أما فيما يتعلق بالوجودية فان العلاقة متبادلة، فيما يبدو، بينها وبين الثقافة السائدة. فالوجودية، من ناحية، تعبر بصورة عقلية صريحة عن تيارات تسري في أعماق الثقافة المعاصرة، والمسح التاريخي الذي قمنا به قرب بداية هذا الكتاب يعطينا الدليل على ذلك، وللوجودية، من ناحية أخرى، ضرب من الوظيفة التنبئية، فهي تنقد الكثير مما هو قائم في العالم المعاصر، وتنقد بصفة خاصة كل ما يبدو أنه يهدد إمكان وجود إنسانية أصيلة.

هذا القول هو، بالطبع، اعتراف بازدواجية الاتجاه في ثقافتنا الحاضرة ففيها الكثير من النزعات المتصارعة، وهي يقينا، لا تؤلف وحدة.

ومن الوسائل التي يمكن بها الحكم على أهمية

الوجودية، (أو أية فلسفة أخرى) البحث في مدى نجاحها في كسر إطار الدوائر الضيقة التي ينحصر فيها الفلاسفة المحترفون، لتمارس تأثيرا ثقافيا أوسع، إما بالمساعدة في التعبير عن روح الثقافة، أو بنقدها. ولو حكمنا بهذا المقياس لكان لا بد من اعتبار الوجودية بالغة الأهمية حقا، فأثر الوجودية بارز جدا في الكثير من أفرع المعرفة، وفي العديد من الفنون على أن هذا لا يعني في كل الأحوال، بالطبع، أن عالم النفس أو الروائي، مثلا قد درسا الفلسفة الوجودية عن وعي ثم راحا يطبقانها بعد ذلك في عملهما (رغم أن ذلك يصدق على حالات كثيرة)، «فوجودية» الروائي أو التربوي قد نشأت في بعض الحالات مستقلة عن البحث الفلسفي الرسمي، وكانت تعبيرا موازيا عن نفس المواقف التي ظهرت في الأزمنة الحديثة.

وسوف نتعرف، في الفصل الحالي، على مجموعة من أهم المجالات التي ظهر فيها الأثر الوجودي وهي علم النفس العام (بما في ذلك الطب النفسي) والتربية والأدب، والفنون البصرية، والأخلاق، واللاهوت. ولا شك أن المرء يستطيع أن يمد المسح إلى مجالات أخرى، لكن ربما كانت المجالات التي ذكرتها هي أكثرها وضوحا ولقد تسربت الأفكار الوجودية، بصفة خاصة، إلى علم النفس، والأدب، واللاهوت، وكان تأثيرها في هذه الميادين موضوعا لكتابات كثيرة جدا، ولن أستطيع هنا إلا أن أكشف النقاب عن المجالات المختلفة فحسب، لكني سوف أشير إلى كتاب عديدين يمكن للقارئ المهتم بالموضوع أن يجد في أعمالهم مناقشة أوسع، وتعرض قائمة المراجع في نهاية الكتاب مجموعة أخرى من المؤلفات التي تتصل بموضوعات هذا الفصل.

2- الوجودية، وعلم النفس العام، والطب النفسي

من أهم التأثيرات التي مارستها الوجودية على فروع المعرفة الأخرى تأثيرها على علم النفس العام وتطبيقه في الطب النفسي، فقد نشأت مدرسة جديدة تماما في الطب النفسي الوجودي.

ولقد سبق أن ذكرنا من قبل أن التحليل الوجودي الذي اتبع المنهج الفينومينولوجي يختلف عن علم النفس. ولقد كان في ذهننا، بالطبع، علم النفس التجريبي الذي حاول، بقدر استطاعته، أن يجعل من علم النفس

علما طبيعيا. غير أن بعض علماء النفس يعتقدون الآن أن محاولة جعل علم النفس مسايرا لمناهج العلوم الطبيعية كانت محاولة خاطئة، أو أنها، على الأقل، لم يكن لها سوى نفع ضئيل. بل أكثر من ذلك يعتقد بعض علماء النفس أن الوجودية تقدم طريقة لفهم طبيعة الذات والشخصية في حالتيها الصحية والمرضية معا، أفضل من الطرق القديمة، بما فيها الطريقة الفرويدية Freudian. وسوف نهتم أساسا في بقية هذا القسم بعلماء الطب النفسي الوجودي هؤلاء[1].

يمكننا أن نبدأ بأن نشير إلى أن بعض الفلاسفة الوجوديين أنفسهم كانوا مهتمين اهتماما شديدا بعلم النفس العام والطب النفسي. وقد سبق أن ذكرنا أن كارل يسبرز بدأ حياته طبيبا نفسيا، وأن أول كتاب رئيسي له كان «لم النفس المرضي العام». ولقد ذهب في هذا الكتاب إلى أن الوجود البشري لا يمكن أن يتموضع وأن يتحول إلى معطيات علمية، بل أن ما ينبغي علينا أن ندرسه في هذا الوجود هو «شكل السلوك الداخلي، وفهم الذات، وانتقاء الذات، واستملاك الذات». ولقد كان لجان بول سارتر اهتمام شديد كذلك بعلم النفس، وكتب في هذا الموضوع دراسات جيدة. وقد وضع في نهاية كتابه «الوجود والعدم» «الخطوط العامة لتحليل نفس وجودي»، ذهب فيه إلى أن الرغبة في الوجود، التي تنشأ من افتقار ما هو لذاته Pour-soi للوجود أهم من اللبيدوLibido الذي تركز عليه تحليل فرويد[2].

ولقد كانت بالإضافة إلى هؤلاء الفلاسفة هناك مجموعة من العلماء انصب اهتمامها الأول على علم النفس والطب النفسي، وتشكل فهما لهذين الموضوعين بأفكار مستمدة من فلسفة الوجود. وأهم ممثلي هذه المدرسة الفكرية، الأطباء النفسيون السويسريون: لودفيج بنز فانجر Ludwig Bins wanger المولود عام 1881 ومدارد بوس Medard Boss المولود عام 1903، وفي الولايات المتحدة اتخذ رولو ماي Rollo May المولود عام 1909 موقفا مماثلا، وكذلك فعل في بريطانيا ر. د. لينج R. D. Laing المولود عام 1927.

وعلى الرغم من أن كلا من «بنز فانجرBins wanger» و«بوس Boss»، يرتبط ارتباطا وثيقا بفرويد Freud، وعلى الرغم من أن جميع أعضاء هذه المدرسة يتحدثون عن «فرو يد» باحترام، فانهم انتقدوا ذلك الضرب من الذات أو الشخصية التي درسها فرويد، فهم يعتقدون أن التحليل النفسي

عند فرويد شارك في الخطأ الذي وقع فيه علم النفس التجريبي التقليدي عندما حاول تصور الشخص في إطار مصطلحات ميكانيكية دون مستوى الشخصية. فيذهب «بوس Boss»، مثلا إلى أن فرويد كان ينظر إلى الوجود البشري على أنه جهاز نفسي شبيه بالتلسكوب (المرقب) «ويتساءل كيف يمكن لجهاز نفسي شبيه بالمرقب، أو جهاز لبيدي[*1] ، منظم لنفسه أن يكون قادرا على أدراك أي شيء أو فهم معناه، أو أن يحب شخصا أو يكرهه؟»[3]. ويروي «بنز فانجر» حوارا دار بينه وبين فرويد ذهب فيه إلى أن المحلل النفسي لا بد له من أن يعترف بالروح كما يعترف بالغريزة على حد سواء. فأجاب فرويد إجابة أدهشته إذ قال «إن الجنس البشري كان يعلم باستمرار أنه يمتلك روحا، وأن علي أن أبين أن هناك أيضا غرائز وأن على المرء أن يبدأ من نقطة ما، ولا يتقدم إلى الأمام إلا ببطء شديد»[4] ويتساءل «بنز فانجر» عما إذا كان ينبغي علينا أن نتحرك إلى الأمام عن طريق «توسيع» الإطار الفرويدي بحيث تأخذ الروح مكانها جنبا، إلى جنب مع الغرائز. ثم يستطرد فينقد «التأثير المشؤوم» الذي نشأ عن النموذج الفرويدي وأعني به زوال شخصية الإنسان، ولقد أصبح زوال شخصية الإنسان هذا، في الوقت الحالي، من القوة بحيث لم يعد في استطاعة الطبيب النفسي (أكثر من المحلل النفسي ذاته) أن يقول ببساطة «أنا»، (أو «أنت» أو «هو»،) أريد أو أرغب.. الخ-وهي العبارات الوحيدة التي تناظر الواقع الظاهر. بل إن تركيباته النظرية تفرض عليه أن يقول بدلا من ذلك إن «أناي» my Ego (أو «أناك» أو «أناه») ترغب في شيء ما.[5].

أما ر. د. لينج R. D. Laing، الذي انصبت دراساته أساسا، على انفصام الشخصية، فقد وجد عيبين رئيسيين في اللغة التقليدية (ومن ثم في مجموعة المفاهيم) التي تستخدم في وصف المرضى النفسانيين، أولهما أن المصطلحات الفنية تمزق المرضى أنفسهم أشلاء، حتى ليصبح من الصعوبة بمكان أن يستعيد الطبيب النفسي الذات بتمامها وكمالها، وهو ما كان ينشده. «فبدلا من الرابطة الأصلية» بين «أنا»، و«أنت» نتناول الإنسان المفرد في عزلة، ونضع مفاهيم تعبّر عن جوانبه المختلفة، هي «الأنا»، و«الأنا الأعلى»، و«الهو» Id [6] .

أما العيب الثاني فهو أن هذه اللغة تسير على افتراض ضمني هو أن

المريض لا بد أن يوصف وكأنه «آلية» (ميكانيزم) من نوع ما. والواقع أن كثيرا من مرضى لينج Laing، المصابين بانفصام الشخصية كانوا يتصورون أنفسهم كأنهم أجهزة، أو آلات، أو إنسان آلي، أو ما شابه ذلك، وكانت مشكلة الطبيب النفسي هي أن يعيد إليهم الشعور بأنهم أشخاص حقيقيون. ويقول لينج إن الأشخاص الذين يعتقدون في أنفسهم أنهم أجزاء من آلة «ينظر إليهم بحق على أنهم مجانين» لكنه يتساءل، «ومع ذلك فلماذا لا ننظر أيضا إلى النظرية التي تسعى إلى أن تحيل الأشخاص إلى آلات أو حيوانات على أنها نظرية مجنونة كذلك؟»(7).

وإذن، فالمطلب الذي يسعى إليه هؤلاء الأطباء النفسانيون الوجوديون هو إقامة «علم أصيل للأشخاص» (لينج) أو «علم نفس حقيقي» (بنز فاجنر) ولقد وجد بنز فاجنر وبوس، مع اختلافات فيما بينهما، في التحليل الوجودي عند هيدجر الأساس الراسخ لإقامة علم للأشخاص، فقد كتب بوس Boss يقول «إن الأهمية الكبرى، لتحليل الموجود البشري بالمعنى المستخدم في الأنطولوجيا الأساسية عند مارتن هيدجر تكمن في أنه يساعدنا على التغلب على عيوب التصورات الأنثروبولوجية الأساسية في تفكيرنا السيكولوجي، وهي عيوب جعلتنا نسير بالفعل، حتى الآن، في ظلام دامس»(8). أما رولو ماي Rollo May فهو مدين بالشيء الكثير لأعمال اللاهوتي الفيلسوف بول تليش Paul Tillich الذي يصل كتابه «الشجاعة في أن تكون The Gourage to be» إلى الحدود التي يتلاقى عندها التحليل النفسي، والوجودية واللاهوت. وكذلك أفاد لينج Laing من كثير من الفلاسفة، وضمنهم هيدجر، وكيركجور، وميرلو بونتي، وسارتر، وماكمري. ولقد كانت فكرته عن «عدم الأمان الأنطولوجي» Ontological Insecurity تأليفا بين استبصارات مستمدة من فلاسفة متعددين، وهي تمثل أداة للربط بين تحليلات الوجود اليومي التي صادفناها في فصولنا السابقة بدءا من الحالات الغريبة التي وجدت عند شخصيات مثل: هامان وكيركجور، وكفكا Kafka حتى الاضطرابات المرضية «للذات المنقسمة».

هذه الفقرات، رغم إيجازها توضح، التأثير الخصب الذي كان للوجودية على علم النفس والطب النفسي مما يجعل المرء يتوقع تطورات أبعد في هذين المجالين. وهناك أخطار، بالطبع. وقد أشار رولوماي Rollo May، عن

حق، إلى بعضها لا سيما «النزعة المعارضة للعلم عند بعض الأطباء النفسانيين الوجوديين»[9]. فليس هناك طريق واحد للمعرفة، وكل نظرية جديدة محفوفة بمخاطر التشويه والمبالغة، لكن لا بد لكل علم أن يتعرف على خصوصيات الموضوع الذي يدرسه، وعلماء النفس الوجوديون يناضلون لحل أعقد المشكلات جميعا: المعرفة العلمية بالناس.

3- الوجودية والتربية

ليس ثمة سوى مسافة قصيرة بين تأثير الوجودية في علم النفس وتأثيرها في ميدان التربية، فليس من الغريب أن تكون للوجودية نتائج بالنسبة إلى العملية التربوية ذلك لأن كلمة يربي to educate (وهي باللاتينية educare) تعني (في أصلها الاشتقاقي) يظهر أو يخرج، أي أن التربية بأوسع معانيها هي العمل على إظهار إمكانات الشخص وكلمة «الوجود البشري Ex-sistence> تعني الخروج أو الانطلاق نحو إمكانات المرء، فالتربية لا تعني أقل من أن نترك المرء «يوجد»، أي يخرج عن حالته الراهنة و يعلو عليها إلى المجال الوجودي الذي يصبح فيه ما هو، أعني شخصا فريدا.

والحق أن الاهتمام بترك الفرد يوجد في فرديته ليس أمرا جديدا، فقد سبق أن لاحظنا أن نظرة منهج التوليد عند سقراط إلى التربية كانت تحمل سمات وجودية ولقد كانت هناك في الأزمنة الحديثة كذلك، فلسفات تربوية تجنبت النزعة التسلطية وتبنت مواقف «متساهلة» بدرجات متفاوتة، تسمح للطالب أن يكون ذاته. لكن يصعب القول بأن تصور الإنسان الكامن خلف هذه المواقف كان تصورا وجوديا، بل إنها في الواقع تتراوح ما بين النزعة اللاعقلية عند رودلف شيتنر Rudolph Steiner إلى النزعة الطبيعية عند جون ديوي.

أما الوجودية فتقدم نموذجا جديدا، ومصطلحات جديدة، لتطوير نمط إنساني من الفلسفة التربوية، كما يبدو أن مثل هذه الفلسفة تتطلبها ظروف عصرنا. إذ من السهل أن يجد الطالب نفسه، في الجامعات الضخمة والمدارس الشاملة في مجتمع جماهيري، ضائعا ومغتربا أو خاضعا لضغوط ملزمة تبدو وكأنها مصرّة على ألا تسمح له بأن يكون ذاته. ولا شك أننا نرى هنا أحد مصادر السخط في الأوساط الطلابية. ومن هنا كان من

المطلوب إيجاد فلسفة تربوية تعمل حسابا أكبر للفرد (وأغلب الظن أن هذا هو ما تفعله الفلسفة المتأثرة بالوجودية). وسوف تساعد مثل هذه الرؤية أيضا في تصحيح الاتجاه إلى المبالغة في نزعة المساواة Egalitarianism الموجودة في التخطيط التربوي الحديث، وما ينتج عنه من هبوط مستوى الإنجاز، ذلك لأن هذه الرؤية سوف تعطى مجالا أوسع للتطوير الكامل لتفوق الأفراد الموهوبين الذين ستزداد الحاجة إليهم في مجتمع التكنولوجيا.

وعلى قدر ما أعلم فان الشكل الكامل، للنظرية الوجودية في التربية لا يزال في دور الانبثاق، لكن هناك أفكارا هامة تظهر في هذا المجال ونستطيع أن نذكر على سبيل المثال أعمال دواين هوبنر Dwayne Huebner الأستاذ بكلية المعلمين في نيويورك. في مقال عنوانه «المنهج بوصفه اهتماما بزمانية الإنسان» ينظر إلى الطالب بوصفه الموجود «القادر على تجاوز ما هو عليه ليصبح ما ليس عليه». فلا بد أن يصمم المنهج من منظور هذا التجاوز الزماني للذات، في حين يتصور المعلم على أنه هو الذي يساعد على القيام بعملية التجاوز الذاتي هذه. ويوضح «هوبنر» أفكاره بتفصيل أكثر، في مقال آخر عنوانه: «اللغة والتدريس: تأملات حول التعليم في ضوء كتابات هيدجر عن اللغة»[10]. إذ نظر إلى التعليم على أنه نمط من «الوجود مع»، نمط إيجابي للانشغال بالآخر يقفز فيه المرء أمام الآخر لكي يفتح له إمكاناته، لكنه لا يقفز قط من أجل الآخر، إذ أن ذلك يعني حتما حرمانه من إمكاناته. وهذا الوجود مع الآخر يقتضي بدوره استخداما أصيلا للغة، وتشير هذه الملاحظات إلى بعض من الإمكانات التي تكمن في تطبيق التحليل الوجودي على التربية.

4- الوجودية والأدب

يكشف عنوان هذا القسم عن مجال واسع جدا لا نستطيع إلا أن نأخذ عنه لمحة سريعة، ذلك لأن الوجودية بتأكيدها لما هو عيني، تستطيع أن تعبر عن نفسها في المسرحيات والروايات تعبيرا، ربما كان أقوى من البحوث الفلسفية. ولقد أدرك بعض أقطاب هذه المدرسة، عن وعي، هذه الحقيقة، وأبرزوا قدرتهم بوصفهم كتّابا مبدعين على نحو ما أبرزوها بوصفهم فلاسفة: وربما كان «كامي»، «وسارتر»، و«مارسل» أمثلة شهيرة على ذلك.

ولا بد أن تكون مؤلفات أدبية مثل «الطاعون» و«الغثيان» «وجلسة سرية» قد حملت تعاليم الوجودية إلى آلاف مؤلفة من البشر لا يقرؤون بحوثا فلسفية متخصصة قط.

لكنا في مجال الأدب، بصفة خاصة، نصبح على وعي بالتأثير المتبادل الذي سبق أن ذكرناه في الفقرات الاستهلالية من هذا الفصل. لقد كان هناك إنتاج أدبي كبير يستقل عن أي أثر فلسفي مباشر أو غير مباشر للوجوديين، لكنه كان مع ذلك «وجوديا» في اتجاهاته، وكان أحيانا يؤثر في الفلاسفة. ولنذكر هنا على سبيل المثال، تأثير شعر «هولد رلين» في هيدجر. غير أننا ينبغي أن نكون على حذر فلا نجمع بغير تمييز أي أدب تصادف أن نفذ إلى أعماق مشكلات الوجود البشري، ونصفه بأنه «وجودي»، وإلا وقعنا في خطر تفريغ اللفظ من أي مضمون ذي مغزى. وإذا كنا سنغامر بالحديث عن التأثيرات الوجودية في الأدب، فعلينا أن نشير إلى شيء محدد بدلا من أوجه التشابه الغامضة التي قد تقع مصادفة بين فهم الأدباء للإنسان، وفهم الفلاسفة الوجوديين له. وينبغي أن نحصر أنفسنا في ذلك الإنتاج الأدبي الذي يسوده ما أسميناه «بالموضوعات المتكررة» في الوجودية. أعني موضوعات مثل: الحرية، والقرار، والمسؤولية. والأهم من ذلك موضوعات مثل: التناهي، والاغتراب والذنب، والموت، وأخيرا، وليس آخرا، ذلك الشعور الحاد الغريب الذي لا يمكن تعريفه والذي ظهر بوضوح عند معظم الوجوديين ابتداء من كيركجور. وأعتقد أننا نجد مؤشرا مفيدا في عبارات لينول تريلنج Lionel Trilling التي تقول:

«إذا قارنا بين شكسبير وكفكا، بغض النظر عن درجة عبقرية كل منهما، ونظرنا إليهما من زاوية واحدة فقط هي أنهما يعرضان عذاب الإنسان واغترابه الكوني، لكان عرض كفكا اكثر شدة وكثافة واكتمالا. والواقع أن السبب الذي قد يجعل هذا الحكم صحيحا، هو بالضبط أن الإحساس بالشر عند كفكا لا يناقضه الإحساس بالهوية الشخصية. لقد كان عالم شكسبير، ومثله في ذلك مثل عالم كفكا تماما، هو بعينه زنزانة السجن التي قال بسكال أنها هي العالم، وهي الزنزانة التي يساق منها النزلاء، يوميا إلى الموت. ويفرض علينا شكسبير، تماما كما يفعل كفكا، اللامعقولية القاسية لظروف الحياة البشرية، فهو يقدم إلينا رواية يرويها معتوه، وآلهة

صبيانية تعذبنا لا من أجل العقاب بل على سبيل اللهو والتسلية. ويثور شكسبير، كما يثور كفكا، بسبب الرائحة الكريهة المنبعثة من سجن هذا العالم، ولا شيء يميّزه كما يميزه تصويره للغثيان. غير أن الصحبة في زنزانة شكسبير أفضل بكثير منها عند كفكا. فالقادة العسكريون والملوك، والعشاق والمهرجون، عند شكسبير يتميزون بالحيوية والاكتمال قبل موتهم. أما عند كفكا فقبل أن يصدر الحكم بوقت طويل، وحتى قبل أن تبدأ إجراءات المحاكمة المشؤومة بوقت طويل كان هناك شيء مرعب حدث للمتهم»[11].

في اعتقادي أن هذه العبارات توضح، إلى حد ما، لماذا يمكن للمرء أن يقول عن كفكا إنه وجودي، ولا يقول ذلك عن شكسبير. فيبدو أن الوجودي في القرنين التاسع عشر والعشرين يشعر بأزمة و بتهديد، وبتمزق، واغتراب، وهي مشاعر جديدة في شدتها التي تبعث الرجفة. ولقد لاحظ «وليم باريت William Barret» وهو يكتب عن هذه الأزمة «أن صورة الإنسان الحديث تكمن في بيت الشعر الذي قاله ت. س. أليوت T. S. Eliot. «الناس قصاصات من ورق، تذروها الرياح الباردة»..»[12]. فلنرجع لحظات قليلة إلى «يوهان كريستيان فردريش هولدرلين Johann Christian Friedrich Holderlin» (1843-1770) الذي يمكن أن ينظر إليه على أنه رائد المزاج الوجودي الحديث في الأدب، فهو في بداية القرن التاسع عشر يعبر عن ذلك التغير المزاجي الذي عبّر عنه نيتشه تعبيرا فلسفيا، أعني زيادة الإحساس بالاغتراب، والضياع في الكون. ولقد أدى به إحساسه الخاص «باللاأمان الأنطولوجي»-إذا استخدمنا تعبير لينج-كما أدى بنيتشه، إلى الجنون. وهو يعبّر في قصيدته «خبز وخمر» عن هذه الحالة الوليدة تعبيرا يكاد يكون غنوصيا على النحو التالي:

«لقد جئنا، يا صديقي، هنا متأخرين.

صحيح أن الأرباب تعيش، لكن في عالم آخر فوق رؤوسنا.

وهي تعمل بلا انقطاع، لكنها، فيما يبدو، لا تحفل، بما إذا كنا نعيش، هذا هو مدى اهتمام الموجودات السماوية، ألا ترى أنه منذ مدة، وهي تبدو لنا أمدا طويلا، تسحب كل أولئك المفضلين في حياتنا، إلى أعلى.

عندما أشاح «الأب» بوجهه عن الإنسان.

وخيّم الحزن على الأرض كلها.»[13].

هذه الكلمات لا تقول، حقا، بموت الرب، وإنما تقول انه غائب وصامت، فالأب أشاح بوجهه عن الإنسان. و يشعر الإنسان بوحشة حادة، كالقادم الذي يأتي متأخرا إلى مسرح كان من قبل يفيض بالمرح ولكن الحزن أصبح يخيّم عليه، وذلك لرحيل أولئك الذين أشاعوا فيه المرح. ولقد عالج هولدرلين هذه الموضوعات، وموضوعات مماثلة، في قصائد أخرى كثيرة، لكن ليس ثمة مجال للتوسع في هذه المناقشة هنا.

لقد سبق أن أشرت إلى روايتين روسيتين عظيمتين قدمتا في القرن التاسع عشر بعض الموضوعات الوجودية وهما: بحث تولستوي للموت في رواية «موت إيفان إيلفتش» وبحث تورجنيف للعدمية في روايته «الآباء والأبناء». لكن لا شك أن أعظم عرض أدبي للوجودية هو ذلك الذي قدمه في عصرهما مواطنهما «فيودور دوستويفسكي (1821-1881) لا سيما في أعمال مثل «الأخوة كرامازوف» و«مذكرات من باطن الأرض». ولقد أعلن «فالتر كاوفمان» أن القصة الأخيرة تتضمن «أفضل افتتاحية للوجودية كتبت على الإطلاق» ثم يستطرد قائلا «فهاهنا تعرض بقوة ورهافة إعجازية تلك الموضوعات الرئيسية التي نستطيع التعرف عليها عندما نقرأ كل من يسمون بالوجوديين الآخرين ابتداء من كيركجور حتى كامي»[14].

ولقد تحوّل هذا الجدل الرقيق الذي شقه هؤلاء الكتاب في «عصر التقدم» إلى طوفان وسط مظاهر خيبة الأمل التي سادت القرن ا لعشرين. وربما كان «فرانز كفكا Franz Kafka (1883-1924) أعظم الكتاب الوجوديين جميعا. فأين يمكن، مثلا، أن نجد عرضا لفكرة «الارتماء» أشد حيوية مما نجده في قصته المحاكمة، حيث يجد الإنسان نفسه، فجأة، ماثلا أمام المحكمة، ولا يستطيع حتى أن يكتشف طبيعة التهمة الموجهة إليه !! أو أين يمكن أن نجد عرضا للإحساس الحديث بالضياع والحيرة الأنطولوجيين، أفضل مما نجده في قصة «القلعة»، حيث نقرأ عن ماسح الأرض الذي يقوم بمحاولات لا جدوى منها لكي يصل إلى القوى الحقيقية التي تحدد حياته ؟ ويمكننا أن نضع إلى جانب «كفكا» كثيرا من الكتاب اللامعين في هذا القرن: ت. س. أليوت T. S. Eliot وصمويل بكيت Samuel Beckett، وجيمس جويس James Joyce ومجموعة أخرى من الأدباء.

أما أنصار التكنولوجيا والوفرة فيضيقون ذرعا بأدب الاغتراب، والعبث، واليأس. فهم يقولون إن أولئك الكتاب متشائمون لا يستطيعون رؤية الخير في عالمنا. ومن المسلم به أن الكتاب الوجوديين كانوا أحاديي الجانب. ومع ذلك فلا جدال في أن مجتمعنا المعاصر كان يحتاج إلى انتقاداتهم، ذلك لأنه محفوف بخطر أحادية الجانب في الاتجاه المضاد، بحيث ينزلق في تفاؤل قانع يسيطر عليه نظام مادي للقيم، فهم يذكروننا أن التقنيات وحدها لا يمكن أن تحل مشكلة الإنسان لأن هذه المشكلة في النهاية، وجودية. وهم ليسوا متشائمين بقدر ما هم واقعيون يعرفون أنه لا توجد حلول طوباوية لمأساة الوجود البشري. لقد كتب جوته Goethe يقول: «سوف يصبح الناس أكثر ذكاء وأشد نفاذا، لكنهم لن يصبحوا أفضل، أو أسعد، أو أنشط». ولقد حقق مجرى الحوادث نبوءة جوته، فمن السذاجة أن نفترض أن مشكلات الجنس البشري في طريقها إلى الزوال، أو أننا نستطيع أن نواجهها بفاعلية إذا أغمضنا أعيننا عن الأسئلة التي يطرحها أمامنا الأدب الوجودي.

5- الوجودية والفنون البصرية

إن مناقشة موضوع الوجودية والفنون البصرية تجعلنا ندخل من جديد في موضوع يبلغ من الاتساع حدا يجعل من السهل أن يكتب فيه كتاب كامل. وفضلا عن ذلك فهذا بدوره مجال تكون فيه العلاقة متبادلة. والمسألة هنا ليست هي أن تأثير الوجودية في الفن الحديث كان مباشرا، بقدر ما هي، أننا نستطيع أن نرى في مختلف أشكال الفن الحديث-التكعيبية Cubism والسريالية Surrealism و بقية المذاهب الفنية صورا موازية للوجودية، إذ أن أشكال الفن هذه تعبر بوسائطها الخاصة عن أفكار وضع الوجوديون صياغتها الفلسفية.

ينظر إلى «بول سيزان» Paul Cezanne(1839-1906)(2*)، في العادة، على أنه أعظم شخصية مؤثرة في الفن الحديث، وربما تشير أعماله إلى ضرب من التوازي مع الحركة الوجودية، إذ نرى عنده نهاية للأشكال التقليدية في الفن وخلقا لأشكال جديدة، وهو يمكننا من أن نرى الأشياء بطريقة جديدة، وفي علاقات جديدة. ويقول أحد نقاد سيزان: Cezanne

«كان في القرن الثامن عشر فنا عقلانيا منظما، ولقد حاول الفن الرسمي

في القرن التاسع عشر، عبثا، أن يدعم هذا النظام العقلي (الذي أصبح بالتدريج بغير معنى نظرا لتراجعه عن تلبية الحاجات المعاصرة) في مواجهة هجمات الفنانين اللامعين الأصلاء الذين استخدموا الفن بطرق مختلفة للتعبير عن عواطفهم الشخصية أو الإمساك بالجوانب الروّاغة من الطبيعية، وكان آخر هؤلاء جميعا رجلا عجوزا غريبا نشيطا.. كان يرى وهو يشق طريقه بواسطة تجربة طويلة منعزلة، راجعا إلى نقطة البداية التي ينظر فيها إلى الفن على أنه إعادة تنظيم مؤكدة للعالم الطبيعي»[15].

هناك في اعتقادي، نقطتان في تعليق «بارتون Barton» لهما أهمية خاصة في إدراك الجوانب الوجودية في الفن الحديث. أولاهما أن «سيزان» يتميز عن الفنانين الذين استخدموا فنهم «للتعبير عن عواطفهم الشخصية»، ولا يعني ذلك أن «سيزان» لم يعبر عن عواطفه الشخصية، فمن الواضح أنه فعل ذلك، و يصدق ذلك أكثر على رسام مثل «فينست فان جوخ Vincent Van Gogh»[3*]، لكن المهم أنهما لم يعبرا عن العاطفة من أجل العاطفة، وإنما كانت العاطفة نفسها عندهما طريقا ينير العالم. وهنا نجد توازيا مدهشا مع الوجودية. والنقطة الثانية هي أن التخلي عن تصور معين لشكل ما، ونظام ما، لا يعني التخلي عن كل شكل. فقد أصبح الفن الحديث على وعي بالثغرات الحادة الكامنة في الأشكال التقليدية، وربما كانت الصدمة التي تحدثها رؤية مثل هذه الثغرات هي التي أحدثت الانطباع عند بعض الناس بأنه قد تمّ التخلي عن الشكل، مع أننا على العكس، قد نشاهد الأشياء في تشكيل جديد لم نكن نعيه من قبل. وأفضل مثال على ذلك لوحة «جورنيكا Guernica» للفنان بيكاسو Picasso التي تتألف من أشخاص، وأشياء، وموضوعات من بلدة «جورنيكا» الإسبانية، التي دمرتها الحرب الأهلية الإسبانية، يصورها الفنان في علاقات من الواضح تماما أنها «غير واقعية». غير-أن هذه اللوحة، كما لاحظ بول تليش، «تصور الموقف البشري دون أي غطاء»[16]. وتوضح هذه اللوحة أيضا التوازي مع الفلسفة الوجودية، ذلك لأن نقطة البداية في هذه الفلسفة هي أيضا التعرية القاسية التي قام بها كيركجور، للثغرات التي تستر عليها «المذهب». لكن هذه كانت في الوقت نفسه بداية للبحث عن شكل جديد، وعلاقات جديدة. انه بحث عن أنطولوجيا جديدة أكثر دينامية، كما هي الحال في الفن، ولقد كتب صمويل

تريان Samuel Terrien يقول: «ظهر خلال السبعين سنة الماضية مشروع جديد يجاهد فيه الفنان لكي يصل إلى كينونة العالم. فبدت لوحاته غير منتهية» لأنها تخفق وتنبض مع نبض الكون بل وترجف معه. ولكن لا يمكن للأنطولوجيا التي هي الآن في مرحلة الانبثاق، أن توضع في قضايا لأنها لا تزال ترتبط بنمط من التساؤل الضمني»[17].

من الواضح كذلك أنه في إطار هذه الأنطولوجيا الدينامية لا يعد الجمال قيمة أزلية مودعة في السماء، بل انه، بدلا من ذلك يتحقق في موقف تاريخي، شأنه شأن التصور الوجودي للحقيقة. ويمكن لنا أن نتفق مع «ألبيرت هوفشتاتر Albert Hofstadter» في قوله «ليس الجمال نمطا من القيمة، بل هو نمط فريد من التحقق Valiclity»[18].

تتأكد الفقرات السابقة عندما ننتقل إلى بعض الأقطاب من الفلاسفة الوجوديين، وندرس وجهات نظرهم في الفن. فهيدجر يصر على أن العمل الفني ينبغي ألا يفهم بوصفه تعبيرا عن مشاعر الفنان، بل هو يجلب الوجود نفسه إلى ضوء الحقيقة. «والفنان وعمله يشتركان في أصل واحد، فالفنان هو أصل العمل، والعمل هو أصل الفنان ولا وجود لأحدهما بدون الآخر»[19]. فهيدجر يعرض هذه العلاقة المتبادلة في فقرة شهيرة يناقش فيها أحد المعابد اليونانية: فالمعبد لا يمثل أي شيء، ولكن هذا لا يجعله شيئا مفتقرا تماما إلى التحديد فهو يجسّد عالما، كما يجسّد الأرض في آن معا. أما العالم الذي يجسده فهو كيان تاريخي ثقافي يتحدد في مصير الموجودات البشرية. وأما الأرض فهي العنصر المادي الأصلي الذي انبثق وتكشف في المعبد. وتقع حقيقة العمل الفني في إماطة اللثام الناجمة عن الجمع بين هذين العنصرين. ويرى كارل يسبرز، بطريقة مشابهة إلى حد ما، «أن المعنى الأساسي للفن هو وظيفته الكاشفة فهو يكشف الوجود بإضفاء شكل على ما ندركه[20]. ولقد سبق أن أشرنا إلى تعليقات يسبرز وإعجابه بالصرح المعماري البوذي العظيم المسمى «بورو بودر Boro Buddor» بوصفه ضربا من اللغة غير اللفظية تجاوز بنا حتى الشفرات، وذلك حين تكشف لنا في تعاليمه وشموله الكلي».

غير أن نيتشه كان هو الذي أشار إلى استحالة إرجاع جميع الفنون إلى مبدأ واحد، وما يترتب على ذلك من الوقوع في خطر التعميم. فلنكتف

بالقول بأن روحا تشبه روح الوجودية تسري في فننا المعاصر وتعمل فيه على نطاق واسع.

6- الوجودية والأخلاق

لمسنا موضوع الأخلاق في مواضع متفرقة طوال هذا الكتاب. ولسنا بحاجة إلى أن نعيد هنا ما سبق أن قلناه. لكن من المفيد أن نجمع خلاصة هذه الملاحظات المتفرقة عن الأخلاق، ما دام تقويم أية فلسفة سوف يعتمد إلى حد غير قليل على نوع الأخلاق التي تترتب عليها.

الأخلاق الوجودية، بصفة عامة، ترفض أي ضرب من التقيد الحرفي بالقواعد، إذ ينظر إلى القوانين والقواعد على أنها أعباء مفروضة على الموجود البشري من الخارج تجبره على نمط من السلوك محدد سلفا، وتمنعه من تحقيق ذاته الفريدة الأصيلة،وهكذا تميل الوجودية إلى تشجيع ما يسمى عادة «بالموقف» الأخلاقي. و يتحدد اتجاه الفعل في مثل هذه الأخلاق بالموقف الفريد الذي يجد فيه الفاعل نفسه. فكيف يكون صادقا مع نفسه في مثل هذا الموقف ؟ وما دمنا قد رأينا أن الذاتية الأصيلة لها بعد اجتماعي فلن يكون المرء متسقا مع ذاته لو فسّر هذا المعيار الذي يربط بين الفعل وموقف الفاعل بطريقة تحصره في إطار الذات الفردية وحدها.

والواقع أن كل أخلاق تجمع بين عنصر يمثل موقفا وعنصر يمثل حكما. وحتى الأخلاق التي تتمسك بحرفية القواعد تتضمن في بنيتها بعض الجوانب التي تعمل حسابا للحالات الاستثنائية، وفي كثير من الحالات نجد مرونة ملحوظة في التطبيق العملي لمثل هذه الأنظمة من القوانين والقواعد. غير أن الأخلاق الوجودية تعلي من شأن عنصر الموقف على عنصر القاعدة، بل قد يتقلص الأخير حتى يتلاشى تقريبا، بحيث يقترب المرء من ضرب من المذهب الذي يرفض القانون antinomianism تماما مثلما ذكرت أن المثل الأعلى الوجودي في السياسة ربما كان الفوضوية، مفهومة بمعناها الدقيق.

من السهل نقد موقف متطرف في الأخلاق كهذا الذي نتحدث عنه، ففي مثل هذا الموقف، بالتأكيد، الكثير من نقاط الضعف إذ أن من عيوبه الإغراق في النزعة الفردية والذاتية، وإعلاء التحمس في الاختيار فوق

تنمية الحكمة الأخلاقية والفضيلة. وهو فضلا عن ذلك، لا يدرك كيف يمكن أن يصبح القانون باطنيا وداخليا. فالوجودي يصعب عليه أن يستوعب كلمات صاحب «المزامير»:

«سأحفظ شريعتك دائما إلى أبد الدهر،
وسأمشي، بحرية، لأني طلبت وصاياك،
وسأتكلم أيضا بشهادتك قدّام الملوك.
دون أن أشعر بخزي،
لأني وجدت متعتي في وصاياك التي أحببت،
وأبجّل وصاياك التي وددت، وأناجي فرائضك».
(المزمور ١١٩- 44 - 48)

ومع ذلك فعلى الرغم مما في الأخلاق الوجودية من ضعف وميل عدائي مبالغ فيه تجاه القوانين والقواعد، فإن لها حسناتها الخاصة، وهي حسنات لها قيمتها الخاصة في يومنا هذا. إن الأخلاق التي تركز على القانون هي، بصفة عامة، أخلاق تنظر إلى الماضي، إلى التقاليد والعادات، والطريقة التي حدثت بها الأشياء على الدوام، ومثل هذه الأخلاق تجلب الاستقرار، لكنها تجلب كذلك خطر الركود. أما الأخلاق التي تركز على الموقف فهي، على العكس، تتجه نحو المستقبل، وهي تنظر إلى ما هو جديد، و يتحدد الفعل فيها آخذا في اعتباره ما هو جديد، ولقد سبق أن قلت أن كل أخلاق تعاني شيئا من هذا التوتر. أما الأخلاق الوجودية فتتحمل مخاطرة التركيز على الموقف بدلا من القانون، وعلى ما هو مقبل وما هو جديد بدلا مما هو تقليدي ولقد استخدمت كلمة المخاطرة عامدا، فالواقع أن كل فعل يتضمن مخاطرة. ومع ذلك ففي يومنا هذا، الذي تتغير فيه ظروف الحياة تغيرا بالغ السرعة، يتعين علينا أن نواجه مواقف تتسم بالجدة، ولا توجد بشأنها قواعد أو سوابق يقاس عليها، ومن هنا فان تركيز الوجودية على الموقف والمستقبل يمكن، في حدود معينة، أن يكون مفيدا وبنّاء في العالم المعاصر.

ولقد سبق أن قلت في مكان آخر، إن المخاطر يمكن أن تتقلص عندما نعيد التفكير في معنى القانون الطبيعي في إطار وجودي ودينامي-وأنا أعني بذلك قانونا يكون داخليا حقا للإنسان ولا يكون شيئا آخر سوى

اندفاع الوجود البشري ذاته نحو إنسانية أكثر اكتمالا . ومثل هذه النظرة لا تتضمن فيما أعتقد نمطا جامدا من الوجود البشري، رغم أنه يصعب اتفاقها مع الفكرة التي تقول أن الإنسان يخلق ذاته من لا شيء. وهي بعبارة أخرى تنسجم مع الأشكال المعتدلة للوجودية، ولكن ليس مع نوع الوجودية المتطرف الذي ارتبط بصفة خاصة باسم سارتر[(*4)(21)] .

15 تقويم للوجودية

١ - مراجعة بعض الانتقادات

أشرنا في بداية هذا الكتاب إلى أنه على الرغم من أن للوجودية موضوعاتها المتكررة، فان هناك اختلافات كبيرة جدا فيما بين أولئك الذين يطلق عليهم بصفة عامة «لقب الوجوديين» أو «فلاسفة الوجود». وبسبب هذه الاختلافات الواسعة تصبح الوجودية ظاهرة أشد تقلبا من أن تخضع لنقد عام. وان مجرد كون كل واحد من أنصارها يناضل، عن وعي، ضد النمطية ويرفض أن ينظر إليه على أنه عضو في «مدرسة»، هذه الحقيقة وحدها تعني أن التعميمات الوجودية لابد أن تظلم بعض أنصارها. فبعض الانتقادات التي قد تكون سليمة تماما بالنسبة لبعض أشكال الوجودية تخطئ عندما تمتد إلى أشكال أخرى، فالمذهب الفردي قد يكون تهمة توجه مع شيء من الصحة، إلى كيركجور، لكنها لا تنطبق على «بوبر»، وقد توجه تهمة اللاعقلانية إلى دون «كشوتية» أونامونو، لكن يسبرز دافع بصفة خاصة عن قضية العقل ضد اللاعقل الشيطاني الذي انطلق من عنانه عدة مرات في القرن العشرين. ويسري تشاؤم عميق في فكر نيتشه، وسارتر، وكامي، لكن مارسل يتحدث عن

الأمل، ونحن نشاهد في بعض هذه الحالات محاولات متعددة لتصحيح المبالغات المسرفة في الوجودية. غير أنه لابد من الاعتراف بأنه، في الحالات الثلاث التي ذكرتها، كان بوبر ومارسل، و يسبرز حالات استثنائية بالنسبة إلى النزعات الوجودية السائدة. إذ يصعب أن توصف أية فلسفة يسودها الطابع الاجتماعي والعقلاني والتفاؤلي بأنها وجودية، كما أنه لا يمكن أن يقال عن دين يتخلى عن البابوية، والكهنوتية، والقدّاس أنه لا يزال يمكن أن يسمى باسم الكاثوليكية الرومانية.

إذن هناك اتجاهات معنية يتكرر ورودها بالفعل في الوجودية بحيث يمكن اعتبارها ممثلة لتيار الفكر الوجودي السائد حتى برغم أنها ليست موجودة في جميع أشكال الوجودية، و يناظر هذه الاتجاهات الرئيسية انتقادات وأسئلة معينة ظهرت في مواضع متفرقة من هذا الكتاب. وسوف نجمع الآن هذه الانتقادات كلها ثم نتساءل عن مدى الضرر الذي تلحقه بالمشروع الوجودي.

(1)-دعنا نبدأ بالنقد القائل أن الوجودية ذات اتجاه لا عقلاني. وفي اعتقادي أنه لو صحّت هذه التهمة لامتنعت عن الوجودية صفة الفلسفة، ذلك لأن الفيلسوف لابد أن يكون، بالتأكيد، رجلا يصغي إلى صوت العقل ويسمح له بأن يكون مرشدا. فهو محب للحكمة كما يقول التعريف ذاته[(*1)]. ويتوقف احترامنا للفيلسوف على القدرة التي نفترضها فيه على رؤية الأشياء كما هي في حقيقتها،وذلك بنظرة لا تشوهها غشاوة الانفعال أو الهوى. وهذا لا يعني بالطبع أن الفيلسوف لابد أن يكون عابدا، أو غير ملتزم. بل ربما لم يكن في استطاعة أحد أن يصل إلى مثل هذا الحياد، وربما كان ينبغي على المرء ألا يحاول بلوغه، إن عقلانية الفيلسوف لا ينبغي أن تعني عدم انشغاله بأمور البشرية، أو محاولته أن يصبح مجرد مشاهد للمسرح البشري بدلا من أن يشارك فيه. لكننا حتى هذه الحالة نتوقع من الفيلسوف أن يكون ناقدا، ومحللا، ومتحررا من كل تتبع متحيز، مكرسا نفسه للحقيقة. من أجل الحقيقة وحدها وهذه الصفات تتطلب قدرا من الانفصال والتباعد.

ولابد لنا من التسليم، في رأيي، أن الدعوة الوجودية إلى المشاركة الوجدانية أو العاطفية تخلق اتجاها يمكن أن يؤدي، ما لم نسيطر عليه سيطرة تامة، إلى حالة ذهنية تتعارض مع التزام الفيلسوف بالعقل، فدون

كيشوت عند أونامونو، وفارس الإيمان عند كيركجور، يمكن أن يكونا موضع إعجاب لأسباب متعددة، لكن يصعب أن يكون سبب ذلك الإعجاب كونهما فيلسوفين. بل قد لا يجد الفلاسفة ما يبرر الإعجاب بهما على الإطلاق. وقد يكون ه. ج باتون H. J. Paton مغاليا، وان كنت أعتقد أنه ينبغي علينا أن نلتفت إلى تحذيره عندما كتب يقول: «إن رفض العقل يجد أعظم تعبير حديث مفصّل عنه في مؤلفات كيركجور الغزيرة، وتعد شعبيته اليوم علامة على الطريق الخطر الذي وصلنا إليه، ودليلا على اليأس والقنوط» [1]. وهذا التحذير يقول إن الناس عندما يبدؤون إهمال العقل و يضعون الحماسة والانفعال الطاغي فوق النقد العقلي، ويمجدون العبث، والمفارقة، فان ذلك يدل على أن خطرا مروّعا يلوح في الأفق. وليس الخطر هو فقط خطر اللامعقول، وإنما هو معاداة العقل التي يمكن، بسهولة، أن تتخذ شكل القسوة غير الإنسانية مثلما تتخذ شكل الكرم الدون كيشوتي. فماذا يمكن أن نقول، مثلا فيما يسميه «أولريش سيمون Ulrich Simon» «بالجنون الوثني» و«عدمية النشوة السوداء» اللتين توحي بهما آوشفتز Auschwitz[2*] أن أحدا لا يستطيع أن ينكر وجود بعض أوجه الشبه بين ذلك الجنون البشع وبعض مظاهر الوجودية[2].

إن الناس على استعداد تام لمسايرة تيار الانفعال الطاغي الذي لا معنى له، ولا يمكن أن تكون مهمة الفيلسوف أن يشجّع ذلك. غير أن الوجودية، في أفضل صورها، ليست «لا معقولة» ولا «معادية للعقل»، وإنما هي تهتم بأن تؤكد على أن امتلاء التجربة البشرية يحطم حواجز الفكر التصوري، وأن العقلانية الضيقة يمكن أن تنتقص من حياتنا. وينبغي علينا أن نقول، إنصافا ل هـ. ج. باتون H. J. Paton، أنه يضيف إلى نقده القاسي لكيركجور الكلمات الآتية: «انه لمن المعقول تماما أن نعترف بحدود المعرفة البشرية وأن نصر أنه لابد أن يكون في الحياة الدينية، قرار، والتزام، ليسا نتيجة للتفكير الاستدلالي»[3].

إن ما هو صحي وسليم في معارضة الوجودية للعقلانية ليس هجومها على المنطق ولا إعلاؤها من شأن العبث، إذ الواقع أن هذه سمات خطرة وسلبية ينبغي أن نقاومها باسم العقل. لكن ما هو صحيح هو إصرارها على أن هناك جوانب غنية كثيرة في الوجود البشري ينبغي ألا نتجاهلها أو

نحط من شأنها لمجرد كونها لا تتناسب مع مقتضيات منطق الرياضيات أو منطق العلوم التجريبية. وليس في ذلك إدانة للمنطق ولا ترويج لفوضى عقلية. وإنما هو، في أفضل الأحوال، محاولة لتطوير منطق للأشخاص يضاف إلى منطق الأشياء الذي نعرفه.

(2)-وهناك تهمة أخرى ترتبط ارتباطا وثيقا باللاعقلانية، وهي تهمة عدم الاكتراث بالأخلاق ammoralism (إن لم نقل اللاأخلاقية Immoralism) ولقد سبق أن وقفت بعض الوقت لمناقشة هذا الاتهام، نظرا لخطورته، وليس ثمة حاجة إلى أن أعيد هنا ما سبق أن ذكرته، وقد سبق أن رأينا أن حل هذه المشكلة لا يكون بالعودة أو محاولة العودة إلى التقيد الحرفي الصارم بالقواعد. ولكن إذا ما أراد الإنسان أن يدّعي لنفسه، تلك الحرية الأخلاقية التي يدعو إليها الوجوديون، فان ذلك لا يكون أمرا مقبولا إلا إذا اقترن بإحساس عال بالمسؤولية، وتحليل أخلاقي عميق ينير له المعايير والاتجاهات المستمدة من بنية الوجود البشري نفسه. وكما أننا اعترفنا بأن الناس على استعداد تام لاعتناق اللامعقول، فينبغي أن نقول كذلك أنهم على استعداد كامل لأن يضعوا المطلب الأخلاقي جانبا، ولا شك أن بعض الطرق، غير الحذرة، في التعبير عن الرؤية الوجودية تشجع سلوكا يتحول في النهاية إلى سلوك مدمر لإنسانيتنا. أما الدعوات إلى الأصالة فليست وحدها كافية، ما لم يكن هناك تحليل أخلاقي معقول لمعنى الأصالة. ومن الواضح أن الكلمات التي انتقد بها «هانز جوناس Hans Jonas» أحد الفلاسفة الوجوديين يمكن أن تنطبق على عدد كبير منهم، فهو يقول عن دعوة هيدجر إلى الوجود بوصفها دعوة إلى الوجود البشري الأصيل: هكذا كان «الفوهرر» (هتلر)، وكان نداء المصير الألماني الذي ساد في عهده. لقد كان ذلك كشفا للنقاب عن شيء ما حقا، ودعوة إلى الوجود بالفعل، ومحمّلا بالقدر المصيري بكل معنى الكلمة، لكن فكر هيدجر لم يقدم لنا عندئذ، ولا يقدم لنا الآن، معيارا نقرر بواسطته كيف نستجيب لمثل هذه النداءات». [4] ومن الجائز أن يعزى ارتباط هيدجر بالنازية إلى السذاجة السياسية التي لم يقع فيها هو وحده بالتأكيد، في أوائل الثلاثينات. لكن هل كان في الأمر ما هو اكثر من ذلك ؟ هل يمكن أن نجد جذور هذا الارتباط في نفور الوجودية من الاعتراف بمكانة المعايير في الحياة الأخلاقية، وفي أن تأكيدها لضرورة أن يكون

المرء صادقا مع نفسه دون اعتبار لما يمكن أن يؤدي إليه هذا الموقف ؟

إنني أدرك، بالطبع. أن هذه المسائل تنطوي على جوانب عديدة غامضة ومتعارضة، وأعتقد أن سجل هيدجر الشخصي يمكن الدفاع عنه بأكثر مما يريد لنا بعض نقاده أن نصدقه. وفضلا عن ذلك: فهل يستطيع أحد أن يلوم نيتشه، ببساطة، بسبب الظاهرة النازية؟ (ولم لا يلوم هيجل كذلك ؟-لقد كان كامي يعتقد أن لهما نصيبا في هذا الأمر)[*3]. لكن ينبغي أن نقول أن كيركجور قدم فكرة بالغة الخطورة عندما تحدث لأول مرة عن «الإيقاف الغائي للأخلاق»، صحيح أنني قد اعترفت فيما سبق أن علينا، أحيانا، أن نقوم بمخاطرة التعرض لهذا الخطر، وإلا فلن ننفصل أبدا عن الوضع القائم. لكني أود أن أسجل هنا خطورة المسألة، وأن أقول أن غموض الأخلاق الوجودية[*4] يمثل نقطة ضعف فيها. ولن يكون في الإمكان التغلب على هذا الضعف إلا بظهور تفسير أكثر وضوحا وإيجابية لمكانة المعايير والمبادئ المرشدة للسلوك، وهو تفسير يمكن أن يتخذ شكل «قانون طبعي» أو «قانون للوجود البشري» [5] متطورا بطريقة ديناميكية.

(3)-أنتقل بعد ذلك إلى النقد الذي يقول أن الوجودية مصابة بداء النزعة الفردية إلى حد غير مرغوب فيه، وسوف ننظر، في الوقت نفسه، في نقد مرتبط بهذا الاتهام ارتباطا وثيقا، يقول أن الوجودية نزعة ذاتية.

والحق أن هناك عناصر من النزعة الفردية والنزعة الذاتية معا في الوجودية، وأنا أعتقد أن هذه العناصر يمكن، إلى حد معين، الدفاع عنها. فمن الضروري كلما كان الحكم الفردي والمسؤولية الفردية يقعان في خطر الاختفاء نتيجة لطغيان ضرب لا شخصي من المذهب الجمعي، أن نؤيد حقوق الفرد، وفضلا عن ذلك فما دامت الموضوعية التامة واستقلال الرأي الكامل في الفلسفة يبدوان وهما وأسطورة، فان من واجب الفيلسوف أيضا أن يعترف بأن له وجهة نظره الخاصة وموقفه التاريخي الخاص، وأن يعترف بأن هناك، من ثمّ، عاملا شخصيا في تفلسفه.

وعندما يظهر عاملا النزعة الفردية والنزعة الذاتية بالطريقة المعتدلة التي اقترحتها توا، فلا يمكن أن يكونا موضع اعتراض خاص. لكن المشكلة التي ينبغي مواجهتها هي: هل صحيح أن هاتين الخاصيتين تجاوزان الحد المعتدل الذي يمكن السماح به، أعنى ما إذا كان قد أطلق لهما العنان في

معظم الفلسفات الوجودية؟ لقد كنت أنا نفسي أقول، في بعض الأحيان، إن النزعة الفردية عند الوجوديين مرحلة عابرة وعرضية في فلسفاتهم، وأنها ظهرت عندهم بوصفها احتجاجا على الصورة المشوّهة للوجود-مع-الآخر، وأن اتجاهاتهم الذاتية، بالمثل، ينبغي ألا ينظر إليها على أنها متأصلة في رؤيتهم الفلسفية الأساسية، وإنما هي ترجع إلى عوامل تاريخية محددة. ولكني لست واثقا أن هذا الدفاع يمكن أن يصمد.

فلنسترجع، لحظة قصيرة، من يسمى بأبي الوجودية الحديثة: سرن كيركجور. إن نزعته الفردية واضحة وصريحة، وهو لا يتردد في أن يقول بلا مواربة، في واحد من أكثر كتبه المتأخرة نضوجا أن «الزمالة» مقولة أدنى من مقولة «الفرد المتفرد» الذي يمكن أن يكونه كل إنسان وينبغي أن يكونه [6]. وهو يسوق هذه الملاحظة في معرض تحليله للحياة المسيحية التي كانت، بالطبع، عند كيركجور أسمى شكل للوجود البشري وأكثره أصالة. ويمثل هذا الكاتب نفسه أيضا النزعة الذاتية الوجودية بطريقة صارخة، إذ تشير حججه مرارا، إلى مسائل من تجربته الشخصية الخاصة لاسيما علاقاته بوالده وبخطيبته. وحتى إذا ما سلمنا بأنه لا مفر من وجود عامل شخصي في الفلسفة، فإننا لا نتوقع من الفلسفة أن تكون سيرة ذاتية بالدرجة الأولى. فلا شك أن الفيلسوف ملتزم بتجاوز وجهة نظره الشخصية الضيقة بقدر استطاعته. ومرة أخرى على الرغم من أن «ه.ج. باتون» كان قاسيا إلى حد زائد، في حكمه، فانه لم يجانب الصواب تماما عندما كتب يقول: «ينبغي علينا أن نكون على حذر عندما لا يدعي المرشد أنه يلجأ إلى التفكير الموضوعي الذي يعتمد على الحجة وحدها مستقلة عن شخصية المفكر، وإنما يقيم دعواه على الجانب الداخلي من تجربته الشخصية الخاصة. وإذا كان هناك شخص تمركز حول ذاته فهو كيركجور: إذ يصعب عليه أن يفكر في شخص آخر سوى نفسه»[7].

وما يمكن أن يقال عن كيركجور يقال أيضا عن كثير من خلفائه في التراث الوجودي، فمن الواضح مثلا، أن سارتر هو حالة مماثلة. صحيح أن «بوبر» و«مارسل» ابتعدا عن النزعة الفردية الضيقة إلى نظرية عن العلاقة بين الذوات، لكن يمكننا أيضا أن نتساءل عما إذا كانا قد استطاعا الابتعاد عن النزعة الفردية بما فيه الكفاية. إن العلاقات بين الذوات، وبين

الأشخاص، التي تحدثنا عنها تظل تتجه إلى أن تكون على مستوى الألفة الشخصية والحياة العائلية، فهي علاقات بين أفراد، لكن معظم المشكلات الملحة في عالمنا المعاصر تتصل بعلاقات بين جماعات أو تنظيمات جماعية- هيئات قومية ودولية وشركات وأجناس بشرية ونقابات عمالية، وما شابه ذلك. وفيما يتعلق بمثل هذه المشكلات لن تنفعنا الوجودية وأخلاق الموقف التاريخي كثيرا. وهنا نلتقي مرة أخرى بالنقد السياسي للوجودية. فلقد سبق أن أشرت إلى أن الدور السياسي للوجودية قد يكون ببساطة انتقادا لجميع صور المذهب الجمعي التي تحط من الإنسان لكننا نحتاج إلى مرشد إيجابي ما في هذه المجالات، ومن المشكوك فيه أن يكون لدى الوجودية الكثير مما يمكن أن تقدمه في هذا الصدد. فعلى الرغم من إصرارها- بصدق-على أن كل وجود بشري هولا محالة وجود-مع-الآخرين، فان معظم الفلاسفة الوجوديين يتخذون من الوجود الفردي نقطة بداية، وما إن تتخذ هذه الخطوة الأولى حتى يظهر الانحياز إلى الوجود الفردي المتفرد مؤكدا نفسه في جميع التحليلات التالية.

(4)-يلتقي المرء أحيانا بنقد للوجودية يقول أن نظرتها الإنسانية بالغة الضيق. و ينبغي ألا ينظر إلى هذا النقد على أنه اتهام للوجوديين بأنهم يهتمون برخاء الإنسان وسعادته فليس ثمة اعتراض على النظرة الإنسانية بهذا المعنى الواسع. لكن النقد هو أن الإنسان قد اتخذ مقياسا لكل شيء، مما يؤدي إلى رؤية كل شيء في إطار يدور حول الإنسان. فليس هناك، مثلا، فلسفة للطبيعة عند الوجوديين، ولا اهتمام بذلك الضرب من الكائنات التي تدرسها العلوم الطبيعية.

وعلى الرغم من أن هذا النقد ينطبق، أقوى ما يكون، على نمط الوجودية الذي يمثله سارتر، والذي يوصف صراحة بأنه نزعة إنسانية، فانه ينطبق كذلك، بقدر ما، على الأنطولوجيا والميتافيزيقا الوجودية. ومن هنا، فعلى الرغم من أن هيدجر في دراسته «موجز حول النزعة الإنسانية» يميز تمييزا قاطعا بين موقفه وموقف سارتر، ويذهب إلى أن اهتمام فلسفته يتركز في الوجود العام Being، وليس في الوجود البشري، فمن الصحيح، يقينا، أن نقول انه، بدوره، ليس لديه إلا أقل القليل مما يقوله عن الطبيعة والواقع غير البشري بصفة عامة، وانه لم يبد سوى تقدير ضئيل للعلوم

الطبيعية.

والخطر من فلسفة تحصر نفسها في التمركز حول الإنسان لا يكمن فحسب في أنها تقدم لنا فهما أنثروبولوجيا جافا للواقع، وإنما في أنها، في النهاية، قد تنعكس بشكل ضار على الإنسان ذاته. ذلك لأنه عندما يعزل الإنسان بوصفه مركز الاهتمام، وعندما يفهم الكون على أنه، ببساطة، مسرح الحياة البشرية، وميدان انتصار الإنسان واستغلاله، فان ذلك يعطي دفعة قوية لتلك الاتجاهات المؤسفة التي أصبحت الآن مشكلة رئيسية- تلوث الماء والهواء، الآثار الجانبية غير المتوقعة للتكنولوجيا، وما شابه ذلك. والواقع أن الأهمية الجديدة لعلم البيئة، وإعادة اكتشاف مغزى «توازن الطبيعة»، يتطلب ظهور فلسفة تقوم على أساس عريض. ولابد لمثل هذه الفلسفة أن تشجع على احترام الموجودات الخارجة عن الإنسان، والاهتمام بها لذاتها. ولكن الوجودية لم تقدم مثل هذا الدافع.

(5)-يقال أن الوجودية فلسفة متشائمة، بل حتى مرضية. ويهتم أنصارها بأنهم ينظرون إلى الجانب المظلم من الحياة، كما يقال عنهم، بوجه خاص، إنهم يتعامون عن العالم المعاصر المبشر بالآمال، فهم ضد التكنولوجيا، وضد الديمقراطية، ولا يتعاطفون مع أهداف المجتمع الحديث ومنجزاته.

والواقع أن هناك بعض الحق في هذه الاتهامات. فعلى الرغم من أن مركزية الإنسان في الوجودية قد قدمت دفعة للاستغلال التكنولوجي كما سبق أن رأينا عندما تحدثنا عن الفهم الوجودي للعالم، فان النزعة الشخصية للوجودي اصطدمت مع الشخصية المتزايدة للتكنولوجيا، وأدت، أحيانا، إلى ظهور ضرب من الحنين إلى نمط أبسط من الحياة، يرتكز على نزعة هروبية، وأحيانا إلى ضرب من عبادة البدائي. وهنا نجد مرة أخرى أنه في الوقت الذي يسير فيه التعمق الوجودي الذي ينفذ من خلال كل ما هو خارجي، إلى منابع الوجود البشري الأصيل ذاتها، على نحو يتلاءم تماما مع بعض جوانب المثل الأعلى الديمقراطي، فان نفس الاندفاع إلى الأصالة والامتياز يشجع المثل الأعلى «للإنسان الأعلى» ويحط من شأن الجماهير. لكني لا أعرف إلى أي حد يمكن تقبل هذه الانتقادات بوصفها تقويما سلبيا للوجودية. إن الانتقادات تأتي في الأعم الأغلب من مجموعة من المتفائلين السطحيين الذين انتقدهم الوجوديون بدورهم لإخفاقهم في تقدير مآسي

الحياة. ولا جدال في أن العالم المعاصر ومؤسساته ملتبس الدلالة. فلنسلم بأن الوجوديين كانوا سلبيين، بشكل مفرط، في تقديرهم لما يجري في عالمنا المعاصر، ومع ذلك يظل علينا أن نعترف بأنهم أشاروا إلى شرور وأخطار حقيقية، ولولا انتقاداتهم لكنا نفتقر إلى الكثير.

2- ملاحظات ختامية

ماذا نقول، في النهاية، عن هذه الفلسفة التي فتنت عددا من أعظم العقول في القرن العشرين، وكان لها مثل هذا التأثير الواسع؟ للوجودية، كأية فلسفة أخرى، جوانب ضعفها، وجوانبها السلبية، ومبالغاتها. ولقد حاولت أن أعرضها بإنصاف دون أن أتتغاضى عن عيوبها بل على العكس حاولت أن أدفع بالاعتراضات إلى أبعد ما أستطيع. ومع ذلك يبدو لي أن حسنات هذا الضرب من الفلسفة يفوق سيئاته. فقد أعطتنا الوجودية الكثير من الإستبصارات الجديدة العميقة حول سر وجودنا البشري الخاص، وأسهمت بذلك في حماية إنسانيتنا وتدعيمها في مواجهة كل ما يتهددها في يومنا هذا. ولقد قدمت، بوصفها فلسفة معيارا نستطيع بواسطته أن نفسر أحداث عالمنا المعاصر المحيّرة وأن نقومها.

أما من جانبي، فأنا، يقينا، لا أستطيع القول بأنني أدين بأية صورة من صور الوجودية. بل لقد ظهر بوضوح من مناقشاتنا، أنني أود أن أعدّل أو أوسع، أو أغيّر، من الطريقة الوجودية في التفلسف في نقاط تبلغ من الكثرة حدا قد لا يمكن معه أن تظل النتيجة «وجودية» بالمعنى المتعارف عليه. ومع ذلك فسوف أظل أقول إننا نستطيع أن نتعلم من الوجودية حقائق لا غناء عنها لوضعنا الإنساني، حقائق قد لا تستغني عنها أية فلسفة إنسانية سليمة في المستقبل.

الحواشي

الفصل الأول

(1) جان بول سارتر: «الوجودية فلسفة إنسانية» في كتاب «الوجودية من دستويفسكي حتى سارتر» قام على نشره فالتر كاوفمان (Cleveland 1956 ص 289).

(2) هـ. ديم: «مدخل إلى كيركجور» ترجمة د. جرين (عام 1966، Richmond Va) ص 81.

(3) بول سبونهيم: «موقف كيركجور من المسيح والترابط المسيحي» (عام 1968 NY) ص 14.

(4) مارتن هيدجر: «الوجود والزمان» ترجمة جون ماكوري و أ. س. روبنسون عام 1962، نشر في نيويورك ولندن ص 49 وما بعدها.

(5) توماس لانجان: «معنى فلسفة هيدجر:< دراسة نقدية للفينومينولوجيا الوجودية عام 1959 نيويورك ص41 حاشية رقم 46.

(6) ميجل دي أونامونو: «المعنى المأساوي للحياة» ترجمة ج. أ. س. فليتش (NY 1954) ص 28.

(7) سارتر «الوجودية فلسفة إنسانية» المرجع المذكور فيما سبق ص 290.

(8) جون ماكوري: «الذات بوصفها فاعلا» ص 84 وما بعدها نيويورك ولندن عام 1957.

(9) روجر ل. شن (ناشر): «مغامرة قلقة: مقالات حول صور الوجودية المعاصرة» ص 13 نيويورك عام 1968.

(10) سرن كيركجور: «حاشية ختامية غير علمية» ترجمة د .ف سونيسن (برنستون عام 1941) ص 96-97.

(11) كارل يسبرز: «نيتشه والمسيحية» ترجمة أ. ب أشتون B. A. Ashton (شيكاغو عام 1961) ص 6.

(12) قارن ريتشارد كرونر: «ديانة هيدجر الخاصة» مقال في العدد 11 من مجلة Union Seminary Quarterly Review (من ص 23 حتى ص 37).

(13) قارن مقال هانز جوناس: «هيدجر واللاهوت» في العدد رقم 18 من مجلة الميتافيزيقا عام 1964 Review of Metaphysics (من ص 207 حتى ص 233).

(14) لخصنا هذه الفقرة، وكذلك الفقرة السابقة، من كتاب هيدجر «الوجود والزمان» ص 49-63.

(15) قارن جان بول سارتر «الوجود والعدم:< مقال في «الأنطولوجيا الظاهراتية» ترجمة هازل بارنز نيويورك عام 1956.

(16) نيقولاي برديابيف :PP.XIV «البداية والنهاية» ترجمة م. فرنش M. French نيويورك عام 1957، ص 62.

(17) نفس المرجع.

(18) روجر ل. شن: «الإنسان: المذهب الإنساني الجديد». فيلادليفيا عام 1968 ص 170 وما بعدها.

(19) هيدجر «عن المذهب الإنساني» فرانكفورت عام 1949 ص 10.

(20) هيدجر: «ما الميتافيزيقا ؟» ط 7، فرانكفورت عام 1949 ص 15-16.
(21) جان بول سارتر «الوجود والعدم».
(22) برديايف Li «البداية والنهاية» ص 47-48.
(23) خوزيه أورتيجا آي جاست: «الإنسان في أزمة» ترجمة م. آدمز (نيويورك عام 1959) ص 112.
(24) كارل يسبرز: «نيتشه والمسيحية» ص 91.

الفصل الثاني

(1) كارل يسبرز: «أصل التاريخ وغايته» ترجمة ميشيل بولك Neu Haven and London(M.Bullock عام 1953) ص 2.
(2) هنري فرانكفورت: «النظام الملكي والآلهة: دراسة لديانة الشرق الأدنى القديمة بوصفها تمثل تكاملا بين المجتمع والطبيعة». شيكاغو عام 1948 ص 4.
(3) ڤارن مرڤيا الياد: «الكون والتاريخ: أسطورة العود الأبدي» نيويورك عام 1959.
(4) مارتن بوبر: «الإيمان النبوي» ترجمة س. وتون-ديفز Witton-Davies الطبعة الثانية (نيويورك 1960) ص 96 وما بعدها.
(5) رودلف بلتمان: «المسيحية الأولى ووضعها المعاصر» ترجمة (ر. هـ. فولر R. H. Fuller).
(6) أ. ر. دودز: «اليونان واللامعقول» ص 17 وص 254 (Berkeley, Colf عام 1951).
(7) ڤارن جورج. ج. سيدل: «مارتن هيدجر والفلاسفة قبل سقراط» (عام 1964). Lincoln,Neb
(8) سرن كيركجور: «الشذرات الفلسفية: أو شذرة فلسفة» ترجمة ديفيد ف. سونيس (1936 Princeton) ص 6.
(9) د.ت.سوزوكي: «مدخل إلى البوذية الصينية».N.Y عام 1964.
(10) يشرنوري تاكونتي: «البوذية والوجودية: حوار بين الفكر الشرقي والفكر الغربي» في كتاب «الدين والحضارة» الذي قام على نشره W. Leibrecht N.Y. (عام 1959). ص 921-318.
(11) ڤارن ردولف بلتمان: «لاهوت العهد الجديد» ترجمة كندريك جروبل. Kendrick, Grobel N.Y عام 1951 المجلد الأول 3-22.
(12) نفس المرجع ص 187 وما بعدها.
(13) المرجع نفسه ص 164.
(14) هانز جوناس: «الديانة الغنوصية» ط 2 نشرة 1963 Boston ص 324.
(15) أدلف هارتوك: «تاريخ المعتقد» نشره ب. بروس B. Bruce ترجمة ب. بكنان (N. Buchanan، لندن) 1897 المجلد الأول ص 17.
(16) المرجع نفسه ص 22.
(17) الاقتباسات مأخوذة من: «An Augustine Synthesis> نشره E. Pryzwara (نيويورك 1958) ص 421.
(18) المرجع نفسه ص 33.
(19) المرجع نفسه ص 33.
(20) المرجع نفسه ص 75.
(21) نفس المرجع ص 75.

(22) مايستر أيكهارت ترجمة حديثة قام بها ب. ريمون بليكني N.Z. 1941 (B. Raymond Blokkay) ص 243.

(23) المرجع نفسه ص 246.

(24) جيوفاني بيكوديلا ميراندولا: «خطاب حول كرامة الإنسان» ترجمة أ. روبرت كابونجري (شيكاغو 1956) ص 4- 5.

(25) رونالد جريجور سميث: «يوهان جورج هامان: دراسة في الوجود المسيحي مع مختارات من كتاباته» (لندن، 1960) ص 22.

(26) المرجع نفسه ص 253.

(27) المرجع نفسه ص 40.

(28) المرجع نفسه ص 42.

(29) سرن كيركجور: اليوميات-ترجمها ونشرها ألكسندر درو (نيويورك عام 1959) ص 40.

(30) سرن كيركجور: «إما-أو. شذرة حياة» ترجمة ولتر لوري (برنستون عام 1944) المجلد الثاني 141.

(31) سرن كيركجور: «مفهوم القلق» ترجمة ولتر لوري (برنستون 1944) ص 55.

(32) سرن كيركجور: السنوات الأخيرة: يوميات 1853-1855 نشرها-جريجور سميث (نيويورك 1910) ص 125.

(33) فردريك نيتشه: «بمعزل عن الخير والشر» ترجمة فرنسيس جولفنج (طبعة لندن نيويورك 1910) ص 125.

(34) فردريك نيتشه: «الحكمة المرحة» ترجمة توماس كوتي (طبعة لندن ونيويورك 1910) ص 125.

(35) م. م. بوتسمان: «مقدمة لترجمة تيل A. Tille» لكتاب نيتشه: «هكذا تكلم زرادشت» (لندن 1933) ص P. XII

(36) مارتن هيدجر: «ما الميتافيزيقا ؟» ط 7 نشرة فرانكفورت عام 1949 ص 45.

(37) ف تمبل كنجستون «الوجودية الفرنسية: نقد مسيحي» تورنتو عام 1961) ص 26- 27.

(38) جان بول سارتر: «الوجود والعدم: مقال في الأنطولوجيا الظاهراتية»، ترجمة هازل بارنز نيويورك 1956، ص 677.

(39) جيمس سمرقيل: «عهد شامل: الفعل عند بلوندل» ص 26 (Whashington and Clevland)عام 1968).

الفصل الثالث

(1) (نيويورك عام 1965) ص 72 وما بعدها.

(2) مارتن هيدجر «حول المذهب الإنساني» فرانكفورت عام 1949 ص 17.

(3) سرن كيركجور «حاشية ختامية غير علمية» ترجمة د.ف سونيسن (برستون عام 1941) ص 267.

(4) هيدجر «الوجود والزمان» ترجمة ج. ماكوري و أ. س روبنسون.

(5) هيدجر «حول المذهب الإنساني» ص 15.

(6) جان بول سارتر «الوجودية مذهب إنساني» في كتاب كاوفمان السالف الذكر ص 290.

(7) جان بول سارتر: «الوجود والعدم» ترجمة هـ. بارنز ص 230.
(8) كارل يسبرز «الإيمان الفلسفي والوحي» ترجمة أ. ب. أشتون نيويورك 1967 ص 63-66 و يمكن أن توجد تحليلات مماثلة في كتاباته الأخرى.
(9) تيودوثيوس دو بجانسكي «بيولوجيا الاهتمام المطلق» نيويورك عام 1967 ص 52.
(10) جان بول سارتر: «الوجودية مذهب إنساني» مرجع سابق ص 292.

الفصل الرابع

(1) جان بول سارتر «الوجود والعدم» ص 104 مرجع سابق.
(2) مارتن هيدجر «الوجود والزمان» ص 91-148.
(3) سارتر «الوجود والعدم» ص 200.
(4) قارن هيدجر «الوجود والزمان» ص 102 وما بعدها.
(5) أ. س. دنجتون: «طبيعة العالم الفيزيقي» نيويورك 1928 من المقدمة.
(6) موريس ميرلوبونتي: «إشارات Signs» ترجمة ريتشارد س. ماكليري (ايفانستون III عام 1964) ص 166.
(7) سارتر «الوجود والعدم» ص 305.
(8) انظر في فكرة القديس بولس عن الجسم كتابنا «لاهوت وجودي: مقارنة بين هيدجر وبلتمان» ط 2 نيويورك ولندن 1960 ص 40-46.
(9) هيدجر «الوجود والزمان» ص 146.
(10) المرجع نفسه.
(11) هنري برجسون: «الزمان والإرادة الحرة» ترجمة ف. أ. برجسون (نيويورك 1910).
(12) نيقولا بردياييف: «معنى الفعل الخلاق» ترجمة د. لوري (نيويورك عام 1955) ص 15.
(13) هيدجر «الوجود والزمان» ص 75.
(14) جون ماكمري: «الذات بوصفها فاعلا» (نيويورك ولندن عام 1957) ص 33 وما بعدها.
(15) جون هابوجود: «الحقائق في حالة توتر... Truths in Tension». (نيويورك عام 1965) ص 62.

الفصل الخامس

(1) مارتن بوبر: «الأنا والأنت» ترجمة ر. ج. سميث ط 2 (أدنبرة ونيويورك عام 1958) ص 4.
(2) نيقولا بردياييف: «معنى الفعل الخلاق» مرجع سابق 180-184.
(3) مارتن هيدجر «مدخل إلى الميتافيزيقا» ترجمة د. مانهايم (نيوهافن 1959) ص 156.
(4) بالنسبة لهذه النقاط انظر كتاب بوبر «الأنا والأنت» ص 3- 4.
(5) المرجع نفسه ص 6.
(6) المرجع نفسه.
(7) انظر هارفي كوكس: «المدينة الدنيوية» نيويورك عام 1965 ص 44- 45.
(8) هيدجر «الوجود والزمان» ص 158-159.
(9) جبرائيل مارسل: «الأنا وعلاقتها بالآخر» في «الإنسان الجوّال: مدخل إلى ميتافيزيقا الأمل»- ترجمة أ. كرفرد.. E. Crauford (نيويورك ولندن 1951) ص 51.

(10) انظر بصفة خاصة «الوجود والعدم» لسارتر ص 339-430.
(11) المرجع نفسه ص 345.
(12) المرجع نفسه ص 352.
(13) آرثر جبسون «إيمان ملحد» نيويورك 1968 ص 71.
(14) سرن كيركجور: «وجهة نظر حول أعمالي كمؤلف» ترجمة ولتر لوري (نيويورك عام 1939) ص 193.
(15) سرن كيركجور «المرض حتى الموت» منشور مع كتابه «الخوف والقشعريرة» وترجمة ولتر لوري (جاردن ستي نيويورك عام 1954) ص 193.
(16) المرجع نفسه ص 165.
(17) فردريك نيتشه «إرادة القوة» ترجمة أ. م. لودفيتشي (أدنبره لندن، نيويورك عام 1909) المجلد الأول ص 228.
(18) انظر هيدجر: «الوجود والزمان» ص 163 وما بعدها.
(19) المرجع نفسه ص 167.
(20) فرديك نيتشه: «إرادة القوة» المجلد الثاني ص 236.
(21) انظر ج. ف. هيجل: «ظاهريات الروح» ترجمة ج. ب. بيلي ط 2 (نيويورك ولندن 1936) ص 234- 240.

الفصل السادس

(1) مارتن هيدجر: «الوجود والزمان» ص 88 مرجع سابق.
(2) جون ماكمري: «الذات بوصفها فاعلا» نيويورك ص 87.
(3) انظر في مناقشة هذه القضايا المرجع السابق ص 100-103.
(4) نيقولاي بردياييف: «معنى الفعل الخلاق» ترجمة د. لوري (نيويورك 1955) ص 123.
(5) انظر الفهرس التحليلي لكتاب «الوجود والزمان» إذا أردت قائمة بالاستخدامات والمراجع.
(6) هيدجر: «كانت ومشكلة الميتافيزيقا» ترجمة ج. س. تشرشل بلومينجتون.. .. Bloomington Ind عام 1962 ص 94.
(7) كارل يسبرز «النطاق الدائم للفلسفة» ترجمة ر. مانهايم (نيوهافن ولندن عام 1950) ص 14-20.
(8) نيقولاي بردياييف: «البداية والنهاية» مرجع سابق ص 60-61.
(9) انظر مارشال ماكلوهان: «وسائل الفهم: إمتدادات الإنسان» (نيويورك 1964).
(10) سرن كيركجور: «حاشية ختامية غير علمية» ص 319.
(11) مارتن هيدجر: «الوجود البشري والوجود العام». Existence and Being نشره فرنر بردك ترجمة د. فاس هل.. R. F. C. Hull وألن كريك (شيكاغو ولندن عام 1949) ص 292- وما بعدها.

الفصل السابع

(1) سرن كيركجور: «حاشية ختامية غير علمية» ص 137-138.
(2) سرن كيركجور: «شذرات فلسفية» ص 47.

(3) رونالد جريمسي: «الفكر الوجودي<< ص 169 (Cardiff.. 1955).

(4) مارتن هيدجر «ما الذي يسمى بالتفكير؟» ترجمة ف. د. فيك... F. D. Wieck وج. جراي J. Gray نيويورك 1968 ص 3.

(5) هيدجر: «الميتافيزيقا» ؟ فرانكفورت 1949 ص 37.

(6) كارل يسبرز «الإيمان الفلسفي والوحي» ص 125.

(7) مارتن بوبر «الأنا والأنت» ص 4.

(8) انظر هيدجر «الوجود والزمان» ص 203- 210.

(9) سارتر «الوجود والعدم» ص 372.

(10) المرجع نفسه ص 373.

(11) كيركجور: «السنوات الأخيرة: يوميات» 1853-1855 ص 262.

(12) هيدجر: «الوجود والزمان» ص 212.

(13) ديفيد جنكز: «مجد الإنسان» ص 14- 15 نيويورك 1967.

(14) هيدجر: «مدخل إلى الميتافيزيقا:< ترجمة ر. مانهايم ص 156.

(15) هيدجر: «حول المذهب الإنساني» ص 10, و 21 و 43.

(16) هيدجر: «مدخل إلى الميتافيزيقا» ص 57.

(17) كارل يسبرز: «الإيمان والوحي» ص 95.

(18) المرجع نفسه ص 140.

(19) المرجع نفسه ص 265.

(20) المرجع نفسه.

الفصل الثامن

(1) ريتشارد ولهايم: «ف. هـ. برادلي» لندن عام 1959 ص 226.

(2) بول ريكور: «الإنسان غير المعصوم» ترجمة س. كلبلي شيكاغو 1965 ص 118.

(3) المرجع نفسه ص 156.

(4) انظر قاموس راندوم للغة الإنجليزية «في مناقشة المترادفات وأشباه المترادفات». The Random House Dictionary of The English Language

(5) مارتن هيدجر: «الوجود والزمان» ص 227 حاشية 1.

(6) المرجع نفسه ص 492.

(7) سارتر «الوجود والعدم» ص 29.

(8) سارتر: «الانفعالات: مجمل نظرية» ترجمة برنارد فريتشمان نيويورك عام 1948 ص 16.

(9) المرجع نفسه.

(10) كيركجور «مفهوم القلق» ترجمة لوري برتستون عام 1944 ص 38.

(11) جورج برايس: «الباب الضيق: دراسة لتصور كيركجور عن الإنسان» (نيويورك عام 1963) ص 46.

(12) مارتن هيدجر «الوجود والزمان» ص 226.

(13) المرجع نفسه ص 230.

(14) المرجع نفسه ص 231.
(15) المرجع نفسه ص 232.
(16) سارتر: «الوجود والعدم» ص 29.
(17) المرجع نفسه.
(18) المرجع نفسه ص 32.
(19) المرجع نفسه.
(20) مارتن هيدجر: «مدخل إلى الميتافيزيقا» ص1.
(21) مارتن هيدجر: «الوجود والزمان» ص 234.
(22) ريكور «الإنسان غير المعصوم» ص 161.
(23) المرجع نفسه.

الفصل التاسع

(1) كيركجور اليوميات ترجمة ألكسندر درو ص 44.
(2) المرجع نفسه ص 46.
(3) جبرايل مارسل: «الإنسان ضد مجتمع الجموع» ترجمة ج. س. فريزر شيكاغو ص 1.
(4) دونالد أ. لاري «الوجودية المسيحية» ص 136-147 (نيويورك عام 1956).

الفصل العاشر

(1) أوستن فارر: «حرية الإرادة» ص 163.
(2) المرجع نفسه ص 209.
(3) بول ريكور: «الإنسان غير المعصوم»س. كيلبلي (شيكاغو 1965) ص 37.
(4) خوزيه أورتيجا آي جاست: «الموضوع الحديث» ترجمة جيمس جلوس (نيويورك 1933) ص 95.
(5) تيود وشيوس دوبجانسكي: «بيولوجيا الاهتمام المطلق» (نيويورك 1967) ص 72.
(6) مارتن هيدجر: «الوجود والزمان» ص 279-311.
(7) المرجع نفسه ص 307.
(8) ألبير كامي: «المتمرد دراسة عن الإنسان الثائر» ترجمة أنطوني بور(نيويورك 1956) ص 100.
(9) ارثر جبسن: «إيمان ملحد»نيويورك 1968 ص 96-97.
(10) انظر ريكور: «الإنسان غير المعصوم».... P. III حيث يشير مترجم الكتاب إلى أن ريكور لكي يعبر عما في ذهنه فقد استخدم كلمات مثل «كسر» و «صدع» «وثغرة».
(11) انظر هيدجر «الوجود والزمان» ص 325-335.

الفصل الحادي عشر

(1) جان بول سارتر «الوجودية فلسفة إنسانية» مرجع سابق ص 298.
(2) نفس المرجع ص 292.
(3) نفس المرجع ص 293.
(4) ألبير كامي «المتمرد»-مرجع سابق ص 10.

(5) المرجع نفسه ص 250.
(6) سرن كيركجور «الخوف والقشعريرة» ترجمة ولتر لوري ص 75.
(7) المرجع نفسه.
(8) جورج برايس «الباب الضيق:< «دراسة لتصور كيركجور للإنسان» ص 192 (نيويورك عام 1963).
(9) فردريك نيتشه «هكذا تكلم زرادشت» ترجمة أ. تيل A. Tille ص 176 لندن 1933.
(10) المرجع نفسه ص 253-254.
(11) مارتن هيدجر «الوجود والزمان» ص 323.
(12) المرجع نفسه ص 319.
(13) نفس المرجع ص 322.
(14) كارل يسبرز «الإيمان الفلسفي والوحي» ص 310.
(15) سرن كيركجور «السنوات الأخيرة»يوميات 1853- 1855 نشره جريجور سميث نيويورك عام 1965- ص 226.
(16) هيدجر «الوجود والزمان» ص 227 وص 238-239.
(17) مارتن ج. هينكن «لحظة الحضور أمام الله» فيلادلفيا عام 1956 ص 361.
(18) كيركجور «معايشة المسيحية» ترجمة و. لوري ص 117 (برنستون عام 1944).
(19) سرن كيركجور «السنوات الأخيرة» ص 156- وانظر كذلك تعليقات هيدجر على فهم كيركجور للزمان والأبدية في كتابه «الوجود والزمان» ص 497.

الفصل الثاني عشر

(1) هـ.أ. هودجز فقرات مختارة من دلتاي في كتاب «مدخل إلى فلهلم دلتاي» (نيويورك عام 1968) ص 142.
(2) مارتن هيدجر «الوجود والزمان» ص 449-455.
(3) سرن كيركجور «السنوات الأخيرة» ص 151.
(4) سرن كيركجور «الشذرات الفلسفية» ص 42.
(5) سرن كيركجور «السنوات الأخيرة» ص 143.
(6) سرن كيركجور«التكرار» ترجمة و.لوري ص 4.
(7) فردريك نيتشه «منافع التاريخ ومضاره» أفكار بغير أوان-ترجمة أ.م. لودوفيتشي و أ. كولنز- أدنبره، لندن، نيويورك 1909 في مجلدين ص 1- 100.
(8) المرجع نفسه ص 19.
(9) نفس المرجع ص 37.
(10) المرجع نفسه ص 27.
(11) نفس المرجع ص 55.
(12) فردريك نيتشه «هكذا تكلم زرادشت» ص 194.
(13) المرجع نفسه.
(14) هيدجر «الوجود والزمان» ص 433.

(15) المرجع نفسـه ص 440.
(16) نفس المرجع ص 443.
(17) المرجع نفسـه ص 436.
(18) نفس المرجع ص 448- 449.
(19) مارتن هيدجر «مدخل إلى الميتافيزيقا» ترجمة د. دانهيم (New-Haven 1959) ص 155.
(20) و. ج. ريتشاردسون هيدجر: «من الفينومينولوجيا إلى الفكر» The Hague 1963 ص 20-21.
(21) مارتن هيدجر «أقوال أنكسماندر» (هولزفيج-فرانكفورت 1957) ص 311.
(22) كارل يسبرز «الإيمان الفلسفي والوحي» ترجمة أ. ب. أشتون (نيويورك عام 1967) ص 186.
(23) يوهانس ميتس «لاهوت العالم» ترجمة وليم جليندوبل (نيويورك 1969) ص 157 وما بعدها.
(24) نيقولاي برديابيف «معنى الفعل الخالق» ترجمة د. لوري (نيويورك عـام 1955) ص 287.
(25) ألبير كامي «المتمرد» ترجمة أنطوني بور نيويورك 1956 ص 241.

الفصل الثالث عشر

(1) نيقولاي برديابيف «البداية والنهاية» ترجمة م. فرنش (نيويورك 1957) ص 9.
(2) المرجع نفسـه ص 39.
(3) كارل يسبرز «الإيمان الفلسفي والوحي» ترجمة أشـنون ص 75.
(4) انظر بول أ. شيلب (ناشر) «فلسفة كارل يسبرز» (نيويورك 1957) ص 77.
(5) ر. جريمسلي «الفكر الوجودي» (Cardiff) ص 212.
(6) كارل يسبرز «النطاق الدائم الفلسفي» ترجمة ر. مانهايم (نيوهافن-لندن 1950) ص 64.
(7) المرجع نفسـه ص 65.
(8) كارل يسبرز «الإيمان الفلسفي والوحي» ص 255.
(9) المرجع نفسه.
(10) انظر يسبرز «النطاق الدائم للفلسفة» ص 34 وما بعدها.
(11) يسبرز «الطريق إلى الحكمة» ترجمة إيدن وسيدربول (نيويورك ولندن 1951) ص 159.
(12) ميجل دي أونامونو «دون كيشوت شرح وتعليق» ترجمة أ. كيريجان (برنستون 1968) ص 114.
(13) أ-ت. لونج «يسبرز وبولتمان» Durham, N.c. 1968 ص 121.
(14) ف. د. برادلي «الظاهر والحقيقة» (أكسفورد 1930) ص 5.
(15) ميجل دي أونامونو «المعنى المأساوي للحياة» ص 39.
(16) نفس المرجع ص 263.
(17) أنظر و. بانبرج «ما الإنسان ؟» (جوتنج 1962) وانظر أيضا كتابه: «المسيح-الرب والإنسان» ترجمة دوان بريب ونويس ل. ولكنز (فيلادلفيا 1968) ص 83- 88.

الفصل الرابع عشر

(1) كارل يسبرز «علم النفس المرضي العام» ترجمة ج جوينج و م. و. هاملتون (شيكاغو عام 1963) ص 350.
(2) جان بول سارتر «الوجود والعدم» ترجمة هازل بارنز (نيويورك عام 1956) ص 557 وما بعدها.

(3) بداربوس «تحليل الإنسان والطب النفسي» في كتاب «التحليل النفسي والفلسفة الوجودية» الذي نشره س. روتنبك (نيويورك عام 1965) ص 81-82.
(4) ل. بنز فاجنر «الوجود-في-العالم» ترجمة ج. بندلمان «نيويورك عام 1963» ص 182-183.
(5) المرجع نفسه ص 189.
(6) ر. د. لينج «الذات المقسمة» لندن ونيويورك عام 1960 ص 19.
(7) المرجع نفسه ص 23.
(8) بوس «تحليل الإنسان والطب النفسي» ص 82.
(9) رولوماي «الخطر في علاقة الوجودية بالطب النفسي» في كتاب (التحليل النفسي والفلسفة الوجودية)، الذي نشره ه. روتنبك (نيويورك عام 1865) ص. 180.
(10) الإشارات إلى كتابات دكتور هوبنر Huebner غير المنشورة تمت بموافقة كريمة من المؤلف.
(11) ليونيل تريلنج «الذات المعارضة» (نيويورك 1958) ص 38-39.
(12) وليم باريت «الوجودية بوصفها علامة على أزمة الإنسان المعاصر». في كتاب «المشكلات الروحية في الأدب المعاصر» الذي قام على نشره س. ر. هوبر (نيويورك عام 1958) ص 144.
(13) يمكن للقارئ أن يجد النص الألماني للأبيات التي اقتبسناها في الكتاب الذي نشره ميشيل هامبورجر وعنوانه «هولدرلين: أشعار مختارة» (بالتمور عام 1961) ص 111-112. أما الأبيات الموجودة في هذا الكتاب فهي من ترجمتي.
(14) فالتر كاوفمان (ناشر) «الوجودية من ديستوفسكي حتى سارتر» نيويورك 1956 ص 14.
(15) ج. أ. بارتون «الغرض والإعجاب» (لندن عام 1932) ص 133.
(16) بول تليش «جوانب وجودية في الفن الحديث» في كتاب «المسيحية والوجوديون» الذي قام على نشره كارل ميشلون (نيويورك عام 1956) ص 138.
(17) صمويل تيرين «الرسم الحديث واللاهوت»، في «الدين والحياة» عام 1969 ص 172.
(18) ألبير هوفشتادر «الفن والسلامة الروحية» مقال في مجلة «علم الجمال والنقد الأدبي» عدد 22 عام 1963 ص 10.
(19) مارتن هيدجر «منبع الأعمال الفنية» هولزفيج (فرانكفورت عام 1957) ص 7.
(20) كارل يسبرز «الفلسفة» برلين عام 1931 ص 716.
(21) انظر جون ماكوري «ثلاث مسائل في علم الأخلاق» (نيويورك عام 1970) الفصل الرابع.

الفصل الخامس عشر

(1) هـ. ج. باتون «أزمة العصر» نيويورك عام 1962 ص 120.
(2) أولريش سيمون «لاهوت أوزفيتس Aushwitz» (لندن عام 1967) ص 88.
(3) هـ. ج. باتون «أزمة العصر» ص. 112-121.
(4) هانز جوناس «هيدجر واللاهوت» مقال في مجلة الميتافيزيقا عدد 28 عام 1964 ص 207-233.
(5) انظر جون ماكوري «ثلاث مسائل في علم الأخلاق» (نيويورك عام 1970) الفصل الرابع.
(6) سرن كيركجور«معايشة المسيحية» ترجمة و. لوري (برنستون عام 1944) ص 218.
(7) هـ. ج. باتون «أزمة العصر» ص 120.

الهوامش

الفصل الاول

(*١) الأسلوب العقلي الجاف الذي لا يسمح للعواطف أو المشاعر أو الانفعالات من أي نوع بأن تتدخل في الحكم (المترجم).

(*2) العقلانية Rationalism هي أساسا الاعتداد بالعقل ضد المبادئ الدينية ما لم تكن مطابقة للنور الفطري والمذهب العقلي Intellectualism ويجعل الحكم مرده إلى الذهن لا إلى الإرادة ولا يفسح مجالا للظواهر الشعورية أو ا لوجدانية (المترجم).

(*3) المذهب الذي يقول بأن العالم يتألف من عنصرين أو جوهرين لا يمكن رد أحدهما إلى الآخر كالخير والشر، أو المادة والروح، أو الفكر والامتداد عند ديكارت مثلا (المترجم).

(*4) الفارق هنا هو التناقض المتحقق الذي تزخر به المسيحية كأن يكون المسيح إلها وبشرا، وأن تكون مريم عذراء وأمّا في وقت واحد (المترجم).

(*5) طائفة من اليهود في القرن الثاني الميلادي كانت المبشرة بطائفة الفريسيين كما كانت تقف موقف العداء من الثقافة اليونانية وتكرس نفسها لتطبيق القوانين والشرائع اليهودية بحرفية.

(*6) عنصر القديس أوغسطين يتمثل في التراث الأفلاطوني الوجداني الذاتي.. الخ. أما عنصر القديس توما الأكويني فيتمثل في التراث الأرسطي العقلاني المذهب الخ.. (المترجم).

(*7) البابا بيوس الثاني عشر بابا روما ابتداء من 1939 وإبان الحرب العالمية الثانية التي كافح بغير جدوى ليمنع نشوبها، اصدر العديد من المنشورات عام 43 و 47 ثم أصدر هذا المنشور البابوي عام1950 وهو يحوي الكثير من الآراء المحافظة. وقد توفي عام 1958 (المترجم).

(*8) تيار فلسفي ديني ظهر في فرنسا وأمريكا في أواخر القرن الماضي وأوائل القرن الحالي يذهب إلى أن «الفرد» هو الواقعة الأساسية والعنصر الروحي الأول في الوجود (المترجم).

(*9) كان الفيلسوف الألماني كانط (1724- 1804) يعتقد أن الذهن البشري لا يستطيع أن يدرك إلا ظاهر الأشياء وحدها أما طبيعة هذه الأشياء كما توجد (أي الأشياء في ذاتها) فيستحيل علينا معرفتها.

(*10) فيلسوف ألماني 1891- 1938 أسس مذهب الظاهريات التي أرادت جعل الفلسفة علما دقيقا عن طريق البدء بداية محايدة أو «تعليق» كل معلوماتي السابقة ووصف ماهية الظاهرة على نحو ما يتناولها الوعي. (المترجم).

(*11) هذا هو العنوان الفرعي لكتاب سارتر الشهير «الوجود والعدم. مقال في الأنطولوجيا الظاهراتية». حيث يدرس الوجود بوصفه ما يظهر فحسب أعني ليس هناك طبيعة أخرى كامنة خلف هذا الظاهر. ومن ثم يصبح هذا الوصف «أنطولوجيا» من حيث إنه يقصد الوجود نفسه، ولكنه أنطولوجيا فينومينولوجية (ظاهراتية) من حيث إن الوجود ليس شيئا آخر غير هذا ا لظاهر.

(*12) يعني فلسفة تعتمد في أفكارها على العقل وحده كما تفعل بعض الفلسفات المثالية التي لا تعتمد في بنائها على التجربة، فتكون بذلك قد اعتمدت على معرفة يتم التوصل إليها «قبل»التجربة.

وهي تختلف عن المذهب التجريبي الذي يعتمد على معارف بعدية Aposceriori جاءت «بعد» التجربة.

(*13) فيلسوف روسي وجودي (1874- 1948) حاول التوفيق بين الوجودية والدين, من أهم كتبه «أنا وعالم الأشياء»، و«تجربة الميتافيزيقا الأخروية» و«فلسفة عدم المساواة» (المترجم).

(*14) مصطلح ألماني عسير التعريب استخدمه هيجل وهيدجر وكثيرون غيرهما وهو يتألف من مقطعين «Sein» بمعنى «الوجود» و «Da» بمعنى هنا أو هناك وهو يدل على الوجود الجزئي المتعين المحدد كوجود الإنسان الفرد مثلا(المترجم).

(*15) يستخدم الوجوديون هذا المصطلح بمعناه الاشتقاقي الأصلي فهو يتألف من مقطعين Ex بمعنى خارجا، وSister بمعنى يقف فهو الوجود الذي يقف خارج ذاته، أي الذي يحمل إمكانات يحققها في المستقبل وهذا هو الوجود البشري بالمعنى الأصيل لهذه الكلمة (المترجم).

(*16) اتجاه فلسفي يرى انه لا يمكن اعتبار العالم الموضوعي موجودا وجودا مستقلا عن نشاط الإنسان ووسائله في المعرفة. (المترجم).

(*17) جورج باركلي (1685- 1753) فيلسوف إنجليزي مثالي ذاتي كان يقول أن وجود الشيء يعني أن هناك من يدركه سواء أكان العقل البشري أم العقل الإلهي (المترجم).

(*18) مذهب فلسفي ذائع في الولايات المتحدة يحدد قيمة الصدق بفائدته العملية. واسم المذهب مشتق من كلمة يونانية Pragma وهي تعني العمل (المترجم).

(*19) تجدر الإشارة هنا إلى الفرق بين لونين من الصدق الأول هو الصدق من حيث هو حالة نفسية أو باطنة تخلو من نية الخداع، ومن حيث قيمة «أخلاقية» تتمثل في «قول الصدق» (وهو المعنى الوجودي). والثاني الصدق أو الحقيقة ذات الطابع العملي الموضوعي، المنطبق على علاقتنا بالعالم الخارجي وتعاملنا معه، لا على علاقتنا بأنفسنا، (وهو المعنى البرجماتي)، ولذلك فان نقد بردیایف يستخدم في الواقع هذين المعنيين للصدق ويرتكب نوعا من المغالطة نتيجة لخلطه بينهما.

(*20) ميجل دي أونامونو 1864- 1936 Miguel de Unamuno فيلسوف وجودي أسباني تأثر في مذهبه بأبي الوجودية سرن كيركجور (المترجم).

(*21) فيلسوف وجودي إسباني آخر(1883- 1955) ركز على مشكلات الحياة الاجتماعية فكتب عن «انحطاط الفن» عام 1925 وتمرد الجماهير عام 1929 «ومجتمع الحشد» الذي كان يعني به تدهور الديمقراطية وانتشار البيروقراطية (المترجم).

(*22) مشتق من اللفظ اللاتيني Nihit يعني عدما أو لا شيء. والعدمية أنواع منها الفلسفة التي تتميز بإنكار كل شيء وتقرر ألا شيء موجود كما فعل جورجياس السوفسطائي أو تنكر القيم كما هي الحال عند نيتشه ومنه العدمية السياسية التي تعني هدم الأوضاع السياسية والاجتماعية الفاسدة دون التفكير في الأنظمة التي يجب أن تحل محلها وهو بهذا المعنى يرادف الفوضوية.

الفصل الثاني

(*1) أو مذهب العرفان هي مجموعة دينية فلسفية متعددة الصور مزجت اللاهوت المسيحي بديانات الشرق القديم مدعية تحويلهما إلى معنى أعمق. واسمها مشتق من اللفظ اليوناني غنويسوس.. Gnosius يعني معرفة. (المترجم).

(*2) نظرية سقراط الأخلاقية التي يرى فيها أن الفضيلة علم أو معرفة في حين أن الرذيلة جهل،

فنحن لا نفعل الشر إلا عن جهل، وهذه النظرية تعد قمة العقلانية في ميدان الأخلاق، وتفسير السلوك الإنساني بوجه عام (المترجم).

(*3) البوذية الصينية Zen Buddhism صورة عملية من البوذية أقرب إلى اليوجا، وكلمة Zen تعني حرفيا التأمل وهي مشتقة من الكلمة الصينية «Cha'an» (المترجم).

(*4) كان القديس بولس في البدء يهوديا متعصبا لليهودية عدوا للمسيحية وتعاليم المسيح وكان اسمه شاول، ثم مر بتجربة روحية عنيفة وهو في طريقه إلى دمشق ليجهز على المسيحيين هناك إذ سمع صوتا يناديه«شاول لماذا تضطهدني ؟!» ومنذ تلك اللحظة أصبح مسيحيا متعصبا للمسيحية.

(*5) يترجم أحيانا «بالأرواحية» وهو في الأصل مشتق من كلمة Anima اللاتينية التي تعني «الروح»، وهو بصفة عامة الموقف الذي يعتقد أن «الروح» موجودة في كل شيء-وبالتالي يضفي الحياة على المادة الجامدة وهو موقف بدائي كان سائدا قبل ظهور الفلسفة وعليه تبنى الأساطير القديمة كلها. ولكن الفلسفة رفضته، كما حاربته العقائد السماوية. (المترجم).

(*6) أب من آباء الكنيسة في القرنين الأول والثاني بعد الميلاد وقد عمل أسقفا لإنطاكية.

(*7) أسقف الكنيسة اليونانية حوالي (293- 373) (المترجم).

(*8) لاحظ أن بسكال كان تاجرا كبيرا، وكان مقامرا وقد انعكست هذه الحقيقة على آرائه اللاهوتية والفلسفية (المترجم).

(*9) كريستيان فون فولف 1754- 1679(Christian Van Wolff) فيلسوف عقلي ألماني أجاد النزعة الأسكولانية وأسس مذهبه على منهج الاستنباط العقلي الذي يكشف كل حقائق الفلسفة (المترجم).

(*10) إشارة إلى قول القديس بولس «وقال الأحمق في قلبه ليس يوجد إله» (المترجم).

(*11) Anachronism وهي أن يطلق اسم حديث جدا على مسائل قديمة لم يكن له عهد بها على الإطلاق. (المترجم).

(*12) النزعة التي تعلي من شأن القيم الجمالية وتجعل لها مكان الصدارة فوق أية قيم أخرى، فالعمل الفني مثلا لا شأن له بالأخلاق أو السياسة أو الدين.. . الخ لأن جميع القيم مشتقة من القيم الجمالية (المترجم)

(*13) النزعة التي تعلي من شأن العواطف والمشاعر والوجدانيات وتجعلها في مكانة أعلى من العقل والنزعتان معا من السمات المميزة للرومانتيكية. (المترجم).

(*14) آثرنا أن نترجم هذه العبارة المشهورة لنيتشه باستخدام لفظ «الرب» بدلا من «الإله» أو «الله» كما تشيع ترجمتها، وذلك لأن تعبير «الرب» اكثر استعمالا في الكتابات المسيحية، ومن ثم فهو اكثر ملاءمة لما يقصده نيتشه، لأن هذه العبارة قيلت في سياق الصراع الحاد بين نيتشه والمسيحية على وجه التحديد (بينما يرى بعض المفسرين أنه يعلن بذلك موت الحضارة الغربية بأسرها، من حيث هي مرتكزة على المسيحية). ولذلك فإن استخدام أي لفظ آخر قد يخرج العبارة عن سياقها الأصلي المرتبط بالغرب المسيحي بالذات-(المراجع).

(*15) وتوفي عام 1969(المترجم).

(*16) أي التي تعتبر «حدا» لقدرة الإنسان فلا يستطيع أن يفلت منها كالموت والعذاب والنضال والخطيئة... الخ (المترجم).

(*17) وقد توفي عام 1976 (المترجم).

(*18) فرانز برنتانو (1838-1917) Franz Brentano فيلسوف نمساوي كان خصما لنقدية كانط واهتم بعلم النفس، أنشأ مذهبا عن قصدية الظواهر العقلية كان لآرائه تأثير كبير على هوسرل

وهيدجر.
(*19) فيلسوف ألماني حاول التوفيق بين النظرة الآلية في العلم ومبادئ المثالية الرومانتكية فالظواهر محتومة بما بين الذرات من تفاعل-والذرات مراكز لقوة منبثقة من عقل كوني. (المترجم).
(*20) فيلسوف ألماني دارت فلسفته حول «مفهوم الحياة» وما فيها من تجارب وما خلق فيها تطور العلم من مشاكل، لكنه لم يكن فيلسوفا من أصحاب المذاهب لأن الحياة تتمرد على كل مذهب.
(*21) توفي سارتر عام 1980(المترجم).
(*22) أسطورة يونانية تمثل سيزيف، مؤسس مدينة كورنثه، عل أنه شخص سيئ السمعة فهو بخيل وغادر وماكر... الخ. حكمت عليه الآلهة بالذهاب إلى الجحيم لكنه استطاع أن يخدع هاديس Hades اله العالم الآخر و يهرب منه، أخيرا حكمت عليه الآلهة بأن يدحرج أمامه حجرا ويصعد به إلى قمة الجبل حتى إذا ما وصل أفلت منه الحجر وهبط إلى السفح ويكون عليه أن يعاود الكرة من جديد وهكذا دواليك. ويرى كامي أن جهود الإنسان التي لا معنى لها ولا ثمار لها في هذا العالم العابث اللامعقول تشبه جهود سيزيف في دفع الحجر إلى القمة ومعاودة الكرّة من جديد فهي أيضا عمل لا معنى له.
(*23) وتوفي عام 1973(المترجم).

الفصل الثالث

(*1) واحد من كبار المتخصصين في الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط وأحد الأعضاء البارزين في الحركة التي سميت «بالتوماوية الجديدة» وحاولت إحياء فلسفة القديس توما (المترجم).
(*2) كلمة «الوجد» تحمل معاني كثيرة فهي حالة صوفية يحس بها الرجل الصوفي عندما تنقطع أوصافه البشرية باتحاده مع الموجود الأعلى (الوجد الإلهي). وهي في الفينومينولوجيا الاتجاه القصدي للشعور عندما يتجه إلى ما هو غير الذات أو خارج الذات. وهذا المعنى العام هو الذي يقصده المؤلف هنا فهو يكاد يرادف الوجود البشري الذي يخرج عن ذاته أو يعلو ويجاوز وجوده الحالي والمؤلف هنا يعتمد على الأصل الاشتقاقي للكلمة في اللغة اليونانية حيث ec تعني الخروج و Statis تعني السكون فهي تعني الدينامية والحركة التي يجاوز بها الإنسان وجوده الراهن، وفضلا عن ذلك فهناك تقارب في الجذر اللغوي بين كلمة existence وكلمة ecstasy وهو تقارب لا نظير له في اللغة العربية، ومن هنا فان المضمون يبدو في اللغة العربية غريبا.
(*3) لاهوتي فرنسي (1881- 1955) أهم كتبه: «ظاهرة الإنسان»، و«الوسط الإلهي» و«رسائل من مسافر».
(*4) مصطلح يوناني الأصل يتألف من مقطعين Micro صغير وCosmos عالم أو كون وكان اليونانيون يطلقونه على الإنسان في مقابل العالم الكبير Macrocosm أو الكون (المترجم).
(*5) الموناد Monad كلمة يونانية معناها الوحدة القائمة بذاتها، وقد شاعت في فلسفة الفيلسوف الألماني ليبنتز 1716- 1646(LeibniZ) الذي كان يرى أن كلامنا هو «موناد» أي جوهر فرد أو عالم بذاته مستقل عن كل شيء آخر سوى الله (المترجم).
(*6) رسام هولندي (1606- 1669) يعتبر أحد أساتذة الفن في العالم (المترجم).
(*7) أي الذين يؤمنون بوجود ماهية Essence محددة ثابتة للإنسان يتميز بها عن غيره من الموجودات الأخرى وهي جوهر كل فرد منا (المترجم).

الفصل الرابع

(*1) المثالثة الذاتية هي أساسا مذهب الأسقف الأيرلندي جورج باركلي G. Berkeley (1685-1753) الذي كان يعتقد أن الأشياء لا توجد إلا إذا كان هناك عقل يدركها سواء أكان هذا العقل بشريا أم إلهيا.

(*2) المقصود هنا مرحلة في تطور حياة الإنسان أخذ فيها يضع الأدوات التي تعينه عل التغلب عل صعوبات البيئة، وهي تتميز عن مرحلة العصر الحجري التي سبقتها. (المترجم).

(*3) تتألف من مقطعين لاتينيين هما Solus بمعنى وحيد وipse بمعنى نفس أو ذات. وهو مذهب فلسفي يرى أن الأنا وحده-أي الذات البشرية-هو الموجود أما العالم الخارجي فهو تجليات لها وليس له وجود مستقل (المترجم).

(*4) الديانة المانوية هي ديانة ماني بن فاتك الذي ولد ببابل عام 215 وقد أخذ عن ديانة زرادشت الفارسي القول بمبدأين للعالم هما النور والظلمة أو الخير والشر وقد تجسد الشر في المادة فأصبح عنصرا مقابلا تماما للخير المتمثل في الروح-(المترجم).

(*5) المؤلف هنا ليس دقيقا ويكفي أن يطالع القارئ كتاب يسبرز «الموقف الروحي في عصرنا» «La Situation Spirituelle de notre époque»، ليرى مقدار عدائه للعلم (المترجم).

(*6) سير آرثر أدنجتون (1882- 1944) عالم فلك بريطاني شهير له كتب كثيرة لا يخلو بعضها من مسحة فلسفية منها «طبيعة العالم الفيزيائي» (المترجم).

(*7) مذهب يرى أن الألوهية شاملة لكل ما هو موجود كما يوحي الاسم نفسه Pan شامل وTheos إله و يترجم أحيانا «بوحدة الوجود» على اعتبار أن وجود الله ووجود العالم حقيقة واحدة .

(*8) جلبرت رايل فيلسوف إنجليزي (1900-1976) أحد زعماء فلسفة اللغة وان كانت أعماله الرئيسية تقع في ميدان فلسفة الروح أو الذهن Mind أصدر كتابه الرئيسي «مفهوم الذهن» عام 1949 و«الإحراجات المنطقية 1954» انتقد في الكتاب الأول النظرية التي سماها الشبح الكامن في الآلة» التي تفسر العلاقة بين الذهن والجسم وتنسب عادة إلى ديكارت محللا التصورات الذهنية المختلفة تحليلا يقرب من المدرسة السلوكية. والمقصود بهذا الفهم هو أن الجسم آلة جامدة، يحركها شبح خفي هو الروح أو النفس، وعلى هذا النحو فهم الإنسان في التراث الغربي كله وربما في تراث العقائد السماوية الثلاث كلها.

(*9) «الشبح الكامن أو الذي يقفز من الآلة» هي نفسها الفكرة التي ظهرت في المسرح القديم (اليوناني والروماني) باسم «الإله يخرج من الآلة Deux Ex Machine»حيث كان الإله يظهر فجأة وعلى نحو غير طبيعي لينقذ الموقف عندما تتعقد أحداث المسرحية، ورايل يستخدم نفس الفكرة هنا ليبين فشل نظرية ديكارت في تفسير العلاقة بين الذهن والجسم ويذهب إلى أن الظواهر الذهنية يمكن تفسيرها دون افتراض وجود «شبح». والشبح، بالطبع، رمز للروح التي تعمل في آلة هي الجسم الذي هو آلة عاطلة جامدة يحركها ذلك الشبح الخفي كما سبق أن ذكرنا (المترجم).

(*10) أشهر ممثلي هذه الثنائية بين النفس والجسم هو ديكارت الذي وقع في مأزق الصلة بينهما، فقد كان يعتقد أن جوهر النفس هو الفكر وجوهر الجسم هو الامتداد أما كيف يتصلان في مركب واحد هو الإنسان فعن طريق فكرة أثارت عليه سخرية نقاده، هي الغدة الصنوبرية التي تحتل موقعا مركزيا في ا لدماغ.

(*11) قارن: «هناك أجسام سماوية وأجسام أرضية.. يزرع جسما حيوانيا ويقام جسما روحانيا.

يوجد جسم حيواني وجسم روحاني.. الخ»،رسالة القديس بولس الأولى إلى أهل كورنثوس الإصحاح الخامس عشر من 41- 46 (المترجم).

(*12) يتصور ليبنتز أن كل فرد منا هو ضرب من «المونـاد» أو الذرة الروحية أو الجوهر الفرد أو الوحدة المنغلقة على نفسها (المترجم).

(*13) لون من الفلسفة المعاصرة نشأ متأثرا بفكرة التطور والحركة واكبر ممثليه «الفرد نورث وايتهد- A. N. Whitehead» (1861- 1947) أما صورته الدينية فقد مثلها «بيير تياردي شاردان.P. T. Chardin» (1881- 1955).

(*14) مصطلح وضعته نظرية النسبية عند أينشتين وهو يعبر عن الارتباط الوثيق بين الزمان والمكان حيث أصبح الزمان بعدا رابعا للمكان في هذه النظرية (المترجم).

(*15) أي من الجهات الأصلية الأربع: الشرق والغرب والشمال والجنوب (المترجم).

(*16) فيلسوف فرنسي معاصر (1859- 1941) اهتم بالزمان وشعور الإنسان به وحاول إدراك الأشياء من «الباطن» أو الشعور بنبضات الواقع على حد تعبيره، أهم كتبه «المعطيات المباشرة للشعور»، «الزمان والإرادة الحرة»،«الفكر والمتحرك».. الخ (المترجم).

(*17) إتجاه يرمي إلى رد كل شيء إلى العلم واعتباره قيمة حقيقية مطلقة، فهو لا يسلم إلا بالمنهج العلمي والحقائق العلمية وهو شائع بوجه خاص عند أنصار العلوم الكيمائية والطبيعية (المترجم).

الفصل الخامس

(*1) أي الميل إلى جعلهما موضوعا خارجيا عن الذات البشرية (المترجم).

(*2) العلاقة الأولى صورة للعلاقة بين إنسان وإنسان أعني بين البشر، والثانية بين الإنسان والأشياء أو الموجودات غير العاقلة. لكن علينا أن نلاحظ أن المسألة ليست مجرد «علاقة» فحسب فالمقصود هنا هو تركيبة واحدة مكونة من «أنا - أنت» أو «أنا - هو» ولهذا استخدم في التعبير عنها لفظ «الكلمة الأساسية» أو الصيغة الأولية التي تعبر عن هذا المركب (المترجم).

(*3) سبق أن فرقنا بين هاتين العلاقتين على أساس أن الأولى تعبر عن علاقة الذات البشرية بغيرها من البشر، أما الأخرى فهي تمثل علاقة هذه الذات بالأشياء التي يزخر بها العالم-وهو يصف المركب بأنه أساس أو «أولي» لأنه يسبق منطقيا الطرفين اللذين يشتمل عليهما (المترجم).

(*4) نظرية تذهب إلى أن كل مادة من مواد الطبيعة ذات صفات روحية شبيهة بطبيعة النفس البشرية ومن أمثلتها نظرية المونادات عند ليبنتز(المترجم).

(*5) ويمكن أن تقول أنها تشبه علاقة «أنا-حضرتك» حيث تجد الاحترام وربما التكلّف لكنك لا تجد دفء العلاقة الحميمة (المترجم).

(*6) يعد رويس (1855- 1916) من أنصار الهيجلية الجديدة في الولايات المتحدة حاول أن يوفق بين الإخلاص التام للجماعة والإبقاء على الاستقلال الفردي، من أهم كتبه «الوجهة الدينية للفلسفة» عام 1885 و «روح الفلسفة الحديثة» 1896 «والعالم والفرد» 1900 (المترجم).

(*7) تلاقي الخواطر والوجدانيات لدى شخصين برغم ما بينهما من مسافة وذلك بوسائل لا تمت إلى الحواس بصلة (المترجم).

(*8) إحدى الظواهر «الخارقة» عندما تنتقل فكرة من ذهن شخص إلى ذهن آخر دون استخدام أية لغة. (المترجم).

(*9) عقيدة غنوصية قديمة كانت ترى أن جسد المسيح ليس جسدا بشريا فهو إما خيال أو شبح

أو خداع بصري، وإذا كان حقيقة فلا بد أن يكون من عنصر سماوي (المترجم).
(*10) يلاحظ أن تعبير «وجهة نظر» Point of View هنا، لا يعني فقط «رأيا ذهنيا» بل يعني قبل ذلك وجهة نظر بالمعنى الحي للكلمة، أي الرؤية الفعلية (المترجم).
(*11) لون من الانحراف الذي يتلذذ فيه المرء بما يقع عليه من ألوان العذاب جنسيا كان أم غير جنسي.
(*12) نسبة إلى المركيز دي ساد Marquis de Sade الذي كان يتلذذ بإيلام آخر، والسادية لون من الانحراف يتلذذ فيه المرء بإنزال صنوف العذاب على الآخر، وقد يكون أيضا عذابا جنسيا أو غير جنسي.
(*13) كما هي الحال في البغاء الذي يتحول فيه الجنس إلى مجرد وظيفة بيولوجية وربما حيوانية يكون فيها الآخر مجرد موضوع للإشباع (المترجم).
(*14) ذهب ديفيد شتراوس إلى القول بأن الفكرة المسيحية عن الإله-الإنسان ليست سوى اسم للجنس البشري-قارن كتابنا «كيركجور رائد الوجودية» الجزء الأول أصدرته دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة (المترجم).
(*15) فهم خاطئ للمساواة ظهر بصفة خاصة إبان الثورة الفرنسية، كان يعتقد أن المساواة هي «تسوية الناس» بعضهم ببعض وإلغاء أية فروق فردية بينهم، وليس مساواتهم أمام القانون (المترجم).

الفصل السادس

(*1) كلمة «Project» مؤلفة أصلا من مقطعين هما Pro بمعنى أمام أو «إلى الأمام» و Ject بمعنى يلقى أو يطرح فيكون «الإسقاط» حرفيا هو الإلقاء إلى الأمام ومنه أيضا كان المشروع Project الذي ينوى المرء تنفيذه في المستقبل (المترجم).
(*2) تعبير «الفكرة الشاملة» من المصطلحات الهيجلية الخاصة وهو يعني به الفكرة العقلية عن موضوع ما مع تحققها الفعلي في وقت واحد، ولهذا كانت مقولة الفكرة الشاملة مركب الوجود والماهية معا.

الفصل السابع

(*1) وضع عبارة هيجل على هذا النحو خطأ إشاعة أنجلز أساسا، لأن هيجل يبدأ بما هو عقلي ويقول انه متحقق بالفعل، أعني أنّه لا يسلّم مقدما بعقلانية الواقع، بل بالأحرى يفترض واقعية العقلي وتحققه الفعلي، فما هو عقلي يحمل في جوفه القوة التي تجعله يتحقق بالفعل أو يتحول من القوة إلى الفعل فالعقل ليس مجردا ولا هو ملكة بشرية وإنما هو العقل المتحقق في العالم، ثم يأتي النصف الثاني من عبارة هيجل: وما هو واقعي عقلي، ليكون نتيجة مترتبة على النصف الأول.
(*2) ميستر أيكهارت Eckhart ،Meister (1260- 1328) صوفي ألماني دخل في سلك النظام الدومينيكاني منذ فترة مبكرة من حياته درس في كولونيا وباريس، وأصبح كاهنا عاما لمنطقة بوهيميا-ثم ذاع صيته ني ألمانيا كلها حتى ليعد مؤسس التصوف الألماني، لا يعتمد بتصوفه على اللاهوت أو التأمل الميتافيزيقي فحسب بل عل تفسيره للتجربة الصوفية الشخصية (المترجم).
(*3) لودفيج فتجنشتين (1889- 1951) ... Ludwig¡Wittgenstein فيلسوف وعالم منطق نمساوي

وأحد مؤسسي الفلسفة التحليلية، اقترح في كتابه «رسالة منطقية فلسفية» (1921) فكرة لغة كاملة اكتمالا منطقيا ورأى نموذجها في لغة المنطق الرياضي. وقد اشتمل كتابه على الأفكار الأساسية في الوضعية المنطقية، كما أثّر في تطور المنطق الحديث، جمعت آراؤه المتأخرة في كتاب «مباحث فلسفية» الذي نشر بعد وفاته عام 1953(المترجم).

(*4) الدجماطيقية Dogmatism اتجاه يذهب إلى إثبات قيمة العقل وقدرته على المعرفة وإمكان الوصول إلى اليقين، وهو يقابل مذهب الشك والمذهب النقدي. وترى الدجماطيقية أن العلم الإنساني لا يقف عند حد وتؤكد قدرة العقل على المعرفة وقد سادت هذه النزعة في فلسفة العقليين إبان القرنين السابع عشر والثامن عشر. (المترجم).

(*5) الوضعية.. Positivism تيار فلسفي واسع الانتشار في القرنين التاسع عشر والعشرين يرفض المشكلات التقليدية للفلسفة باعتبارها مشكلات «ميتافيزيقية» غير قابلة للتحقق من صحتها بالتجربة، وبالتالي غير قابلة للحل. وقد تطور المذهب في ثلاث صور: الأولى هي الوضعية في فرنسا حيث مثلها «كونت»،«وليتريه»،«ولانت». والثانية في تسعينات القرن الماضي ومثلها «باخ»، «وافيناريوس»،-والثالثة عندما تحولت إلى وضعية منطقية تهتم بالتحليلات اللغوية وتركز على التحليل المنطقي للعلم.

(*6) هي نفسها الوضعية المنطقية،وان كانت تسمية «التجريبية المنطقية» تغلب على فلاسفة الوضعية المنطقية في الولايات المتحدة الأمريكية (المترجم).

(*7) فكرة التعالي-أو العلو من الأفكار الغامضة في مذهب يسبرز وهو يعني بها رغبة الإنسان في تجاوز نطاق الواقع الراهن. ولما كان العلو معنى غامضا كانت لغته هي الشفرة أي لغة سرية غير مفهومة.

الفصل الثامن

(*1) فرنسيس هربرت برادلي (1846- 1924) عملاق المثالية الإنجليزية، يأخذ بالفلسفة الهيجلية، ويرى أن الحق كامل لا يتغير، ومن أهم كتبه «الظاهر والحقيقة»، و«أصول المنطق»(المترجم).

(*2) وليم جيمس (1842- 1910) فيلسوف

أمريكي، من أهم مؤسسي البرجماتية له أبحاث هامة في علم النفس، من أهم مؤلفاته «مبادئ علم النفس»(1890) و«إرادة الاعتقاد»(1897) و«ضروب من التجربة الدينية»(1902)، و«البرجماتية»(1907) (المترجم).

(*3) لاحظ أن كلمة «مجرد» هنا تعني باستمرار أنه «أحادي الجانب» أو أنه يقتطع جزءا من سياقه ويفسره مهملا بقية الأجزاء، أولا يعنى بالسياق كله. و«التجريد» بهذا المعنى يبتعد عن التجريد الأرسطي ويقترب من المعنى الهيجلي (المترجم).

(*4) قارن الترجمة العربية لجمهورية أفلاطون للدكتور فؤاد زكريا ص 334- 335، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة عام 1974 (المترجم).

(*5) مصطلح لاهوتي يراد به الفضل الإلهي الذي يهبه الله لمن يشاء من عباده، وكثيرا ما نكون بحاجة إليه ليساعدنا عل الأيمان ويمنعنا من الوقوع في الخطايا (المترجم).

(*6) القلق هو الخوف من الوجود بصفة عامة وبغير تحديد، والوجود العام على هذا النحو هو العدم كما قال هيجل، ومن هنا ارتبط القلق بالعدم أو اللاتعين (لمترجم).

(*7) يشير ريكور هنا إلى الفرق بين اللاهوت السلبي، الذي يرى أن الله «ليس كمثله شيء»، واللاهوت الإيجابي التشبيهي، الذي ينسب إلى الله صفات يمكن أن نجد لها نظائر في البشر كالسمع والبصر والمحبة والرحمة.. .الخ. ولا شك أن الطريقة الأخيرة في وصف الذات الإلهية إيجابية تقرّب الله من الإنسان وتجعله مألوفا له، بينما الأولى سلبية تجعله مفارقا وتباعدا وغريبا عن الإنسان. ولما كان الله يجمع في معظم الأديان السماوية بين نوعي الصفات معا، فان المؤلف يرى أن الوجود بدوره قد يجمع بين المشاعر السلبية والإيجابية التي أشار إليها الوجوديون بوصفها مفتاحا كاشفا له.

الفصل التاسع

(*1) من حيث أن البرجماتية تهتم بدورها بالفعل والعمل حتى أن المذهب نفسه مشتق من كلمة يونانية Pragma التي تعني العمل، وهو يترجم أحيانا «بالمذهب العملي» لكنه العمل «التجاري» الذي يعبر عن المجتمع الأمريكي ويجعل معيار الصدق هو النجاح (المترجم).

(*2) المقصود به عند سارتر العالم الموضوعي الخاضع للزمان والمكان وهولا عقلي ولا حتمي عكس الإنسان الذي هو وجود لذاته حر في نشاطه لا يعتمد على القوانين الموضوعية. (المترجم).

(*3) كانت خطبته لسنة واحدة وشهر واحد ثم فسخ الخطوبة لأسباب غامضة لكن التجربة ظلت من أقوى العوامل التي شكلت فكره-طالع القصة بالتفصيل في الفصل الرابع من كتابنا «كيركجور: رائد الوجودية» دار الثقافة بالقاهرة 1982(المترجم).

(*4) لا يظهر المعنى الذي يرمي إليه المؤلف إلا إذا تذكرنا الدلالة المزدوجة لكلمة engagement في الإنجليزية: إذ تعني الخطبة (قبل الزواج) التعهد أو الالتزام في آن معا. وهكذا يكون المقصود هو أن كيركجور تخلى عن الالتزام (الخطبة) من أجل التزام أهم منه. (المترجم).

الفصل العاشر

(*1) الوقائعية Facticity صفة ما هو واقعة، وهي منقولة عن الكلمة الألمانية Faktizitst التي استخدمها هوسرل وهيدجر وهي مشتقة من الصفة (واقعة Faktish) وتطلق الكلمة على حال الإنسان من حيث إن الإنسان «في العالم» ولكن، لأنه لا يختار وجوده ولأنه محدود في اختياره. قارن د. عبد الرحمن بدوي في ترجمته لكتاب سارتر «الوجود والعدم» ص 9 دار الأدب بيروت عام 1966.

(*2) كلمة «نهاية» من الكلمات ذات المعنى المزدوج أو الملتبس الدلالة. ولهذا كثيرا ما تستخدم في المنطق كمثال لضرب من المغالطات المنطقية كأن أقول مثلا «نهاية الشيء هي كماله، والموت هو نهاية الحياة». فأستخدم بذلك كلمة نهاية بمعنيين مختلفين في الحالة الأولى بمعنى هدف أو غاية والثانية بمعنى حد نهائي أو خاتمة. وهذا المعنى المزدوج هو الذي يشير إليه المؤلف هنا.

(*3) الموت هو ذلك الحصار الأليم الذي عبّر عنه الشاعر الألماني ريلكه Rilke بقوله «إن في مشيتنا دائما ما ينطق بأننا في طريقنا إلى الرحيل.. وهكذا نعيش لكي لا نلبث أن نصرف مأذونا لنا بالرحيل.. وربما كان عدم البقاء هو المعنى الأوحد لهذا الوجود» (المترجم).

(*4) يجب أن نشير هنا إلى أن الحضارة الأمريكية المعاصرة، مهما فعلت، لا يمكن أن تكون شيئا، في هذا الصدد، بالقياس إلى الحضارة الفرعونية: فكرة التحنيط، عقيدة البعث والحياة الأخرى،

دفن المأكولات والملبوسات وأدوات الزينة، الكلام عن رحلة الحياة الأخرى والسفينة، الخ.. إلغاء فكرة الموت هنا أساسية، وبناء عليها بنيت الأهرامات والمعابد الضخمة، وقامت الحضارة بأسرها عند الفراعنة.

(*5) كلمة Schuld الألمانية تعني على وجه الدقة المسؤولية Responsability ومن ثم فهي قد تعني ذنبا أو سببا، فالمجرم مسؤول Schuld عن جريمته: والريح الدافئة قد سببت Schuld ذوبان الجليد.. الخ وهذا يعني أن الكلمة قد تستخدم في غير المعنى الأخلاقي (المترجم).

الفصل الحادي عشر

(*1) تذهب المسيحية، ومن قبلها اليهودية، إلى أن التضحية كانت بإسحاق وليس بإسماعيل كما هو معروف في الإسلام (المترجم).

(*2) المفروض أن الأخلاق تمنع الأب أن يقتل أبنه، ومن هنا جاء «تعليق» الأخلاق أو إيقافها لغاية أعلى هي طاعة الأمر الإلهي (المترجم).

(*3) «الكلي» أو «العام» هو الواجبات الأخلاقية التي أقرها المجتمع الإنساني بصفة عامة، وهي كلية أو عامة لأنها تصدق على الناس جمعا (المترجم).

(*4) فردريك شلاير ماخر (1768- 1834) فيلسوف ولاهوتي بروتستانتي ألماني عمل فترة أستاذا بجامعة برلين أثّر تأثيرا قويا في اللاهوت البروتستانتي، مؤلفاته الرئيسية «حديث عن الدين» (1799) و«حوار داخلي» 1810 (المترجم).

(*5) جوتهلد لسنج (1729- 1781) مفكر ومؤلف مسرحي من رواد حركة التنوير الألمان بشّر في أهم كتبه «تربية الجنس البشري» 1780 بمستقبل متحرر من القسر (المترجم).

(*6) ترتليان (165- 230) مفكر لاهوتي مسيحي قرطاجي ذهب إلى أن موضوع الإيمان هو المحال واللامعقول «فتجسيد المسيح مؤكد لأنه مستحيل»، وهو الذي صاغ العبارة الشهيرة في تاريخ الفلسفة («أؤمن لأنه لا معقول Credo quia absurdum»).

(*7) العثرة Offence مصطلح لاهوتي مسيحي استعاره كيركجور من القديس بولس «اليهود عثرة ولليونانيين جهالة» كورنثوس الأولى الإصحاح الأول 22 والمقصود أن العقل يصطدم بموضوعات الإيمان ولا يستطيع فهمها (المترجم).

الفصل الرابع عشر

(*1) اللبيدو Libido اسم مشتق من اللفظ اللاتيني Libet ومعناه اشتهى الشيء، ويطلق على الرغبة لا سيما الحسية أو الجنسية وقد استخدمه «فرويد» للدلالة عل الغريزة الجنسية والطاقة النفسية والوجدانية بصفة عامة. (المترجم).

(*2) احتل بول سيزان مكانة رفيعة في الفن الحديث وهو رسام فرنسي يمتاز بألوانه الحية وتعمقه في تحليل الظل والنور، لاسيما في تصوير المشاهد البرية لإقليم بروقانس. يعتبر تحليله للطبيعة على أساس الشكل المكعب والأسطواني منطلقا للمدارس الفنية الحديثة التي أعقبته.

(*3) رسام هولندي (1853- 1890) اتسمت أعماله الأولى بالقتامة واتجهت بعد عام 1886 إلى الألوان المشعة والحركات الديناميكية اعترته في أخريات أيامه نوبات من الجنون كانت تلازمه فترات. وتعد لوحاته من روائع الفن الحديث (المترجم).

(*4) حذفنا هنا قسما صغيرا (ثلاث صفحات) يتحدث فيه المؤلف عن اللاهوت المسيحي الغربي حديثا غريبا لا يألفه القارئ، ولا يهم أحدا منا، في هذه المنطقة من العالم مسلما كان أم مسيحيا.

الفصل الخامس عشر

(*1) يشير المؤلف بذلك إلى الأصل اليوناني لكلمة «فيلسوف» الذي يعني، حرفيا، محب الحكمة (المترجم).

(*2) آوشقتز هو اسم أكبر معسكر اعتقال نازي في بولندا، وفيه قيل إن هتلر أعدم الملايين في غرف الغاز، ومازال المكان متحفا يزار حتى اليوم، و يعد نموذجا للقسوة اللاإنسانية التي يمكن أن توصل إليها الأيديولوجيات المحتقرة للعقلانية والمرتكزة على اللامعقول-وهذا الجانب هو ما يقصده المؤلف. (المراجع).

(*3) كان الربط بين نيتشه والنازية شائعا في معظم الكتابات التي ألفت عنه خلال الحرب العالمية الثانية وبعدها مباشرة، أما الربط بين هيجل والنازية فان من أشهر القائلين به «كارل بوبر» في المجلد الثاني من كتابه «المجتمع المفتوح وأعداؤه». (المراجع).

(*4) يلاحظ أن ما أشار إليه المؤلف عل أنه نقطة ضعف في الوجودية، وهو غموضها أو ازدواج اتجاهاتها الأخلاقية moralambiguities كان موضوعا لكتاب مستقل للكاتبة الوجودية «سيمون دي بوفوار»، هو «نحو أخلاق للغموض أو ازدواج الاتجاه Pour une morale de l'ambiguite ولكن الكاتبة نظرت إلى هذا الغموض، بعكس المؤلف، عل أنه مصدر قوة للأخلاق الوجودية، ومن الجدير بالذكر أن المؤلف قد تجاهل سيمون في بوفوار (ومعها موريس ميرلوبونتي) تجاهلا تاما في هذا الكتاب (المراجع).

مراجع البحث

يقول المؤلف إن الكتابات الوجودية كثيرة جدا، ولهذا فقد اختار مجموعة من الكتب والمقالات التي تمثل أهم الكتب الأساسية في الموضوع. كما انتقى مجموعة من الكتب والمقالات. التي تناقش الوجودية من زوايا مختلفة، وقام بترتيبها ترتيبا أبجديا وهي:

BIBLIOGRAPHY

Adams, J. L. Paul Tillich's Philosophy of Culture, Science and Religion. New York: Harper & Row, 1965.

Allen E. L Existentialism from Within. London: Routledge & Kegan Paul 1953.

Barnes, H. E. An Existentialist Ethics. New York: Knopf. 1967.

Barrett W. Irrational Man. Garden City. N.Y.: Doubleday, 1958.

Berdyaev, N. The Beginning and the End translated by M. French. New York: Charles Scribner's Sons, 1957. Russian original, 1952.

__ The Destiny of Man. translated by N. Duddington. 3rd ed., New York: Harper & Row, 1960. Russian original 1931; English translation first appeared In 1937.

__ The Meaning of the Creative Act, translated by D. Lowne. New York: Macmillan-Collier,. 1955.

Bertocci, P. A. Existential Phenomenology and psychoanalysis', The Review of Metaphysics 18 (1956), pp. 690-710.

Binswanger, L. Being-in-the-World, translated by J. Needleman. New York: Basic Books, 1963. Selected papers. translated from the German.

Blackham, H. J. Humanism Baltimore pelican 1968, and Harmonds Worth: Pelican, 1968.

__ Six Existentialism Thinkers. 2nd ed New York: Harper & Row. 1959. 1st ed. New York: Macmillan. 1952. Lucid studies of Kierkgaard, Nietzsche, Heidegger. Jaspers, marcel and Sartre.

Blakney R. B. Meister Eckhart: A Modern Translation. New York: Harper & Brothers, 1941.

Boss, M. Psychoanalysis and Daseisanalysis, translated by I. B. Lefebre. New York: Basic Books, 1963. German original, Psychoanalyse und Daseinsanalyse, 1957.

Brinton, C. Nietzsche. Cambridge. Mass.: Harvard University Press, 1941.

Buber, M. Between Man and Man. translated by R. G. Smith. 2nd ed. Boston: Beacon, 1955. A collection of essays, first published in German in 1936.

__ I and Thou. translated by R. G. Smith. 2nd ed. New York: Charles Scribner's Sons, 1958. German original. Ich und Du, 1923.

__ The Knowledge of Man, translated by M. Friedman and R. G. Smith. New York: Humanities. 1965, and London, 1965. A collection of essays.

__ Pointing the Way, translated by M. Friedman. New York: Harper & Brothers, 1957, and London, 1957. A selection of essays written between 1909 and 1914.

__ The Prophetic Faith, translated by C Witton Davies. 2nd ed. New York: Harper & Row, 1960.

Bultmann, R. Jesus Christ and Mythology, translated by R. H. Fuller. New York: Charles Scribner's Sons, 1958.

__ 'New Testament and Mythology'. In Kerygma and Myth, edited by H. W. Bartsch; translated by R. H. Fuller. New York: Harper &: Brothers. 1957. vol.. I. pp. 1-44.

Buri, F. Theology in Existence, translated by H. H. Oliver and G. Onder. Greenwood. S. C.: Attic Press, 1966; German original, Theologie der Existenz, 1954.

Camus. A. The Plague, translated by S. Gilbert. New York: Knopf, 1948. French original. La peste, 1947.

__ The Rebel: An Essay on Man in Revolt. translated by A. Bower. New York: Knopf, 1956. French original, L'Homme révolté, 1951.

Collingwood. R. G. The Idea of History. Oxford: Oxford University Press. 1946.

Collins. J. The Existentialists: A Critical Study. Chicago: Regnery, 1952.

__ The Mind of Kierkegaard. Chicago: Regnery. 1953.

Danto, A. C. Nietzsche as Philosopher. New York: Macmillan, 1965.

Desan, W. The Tragic Finale: An Essay on the Philosophy of Jean Paul Sartre. 2nd ed. New York: Harper & Row, 1960. 1st ed. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1954.

Diamond. M. Martin Buber: Jewish Existentialist. 2nd ed. New York: Harper & Row, 1968.

Diem, H. Kierkegaard: In Introduction; translated by David Green. Richmond, Va.: John Knox, 1966.

Dobzhansky, T. The Biology of Ultimate Concern. New York: New American Library-World, 1967.

Dodds, E. R The Greeks and the Irrational. Berkeley, Calif.: University of California Press, 1951.

Fallico, A. B. Art and Existentialism. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1962.

Friedman, M. S. Martin Buber: The Life of Dialogue. 2nd ed. New York: Harper & Row, 1965.

Gibson, A. The Faith of the Atheist. New York: Harper & Row, 1968.

Grene, M. Martin Heidegger New York: Hilary, 1957.

Grimsley, R. Existentialist Thought. Cardiff: University of Wales Press, 1955.

Hart, R. J. Unfinished Man and the Imagination. New York: Herder & Herder, 1968.

Hegel, G. W. F. The Phenomenology of Mind. translated by J. B. Baillie. 2nd ed. New York: Macmillan, 1931, and London: G. Allen & Unwin, 1931; German original, Phänomenologie des Geistes, 1807.

Heidegger, M. Being and Time, translated by J. Macquarrie and E. S. Robinson. New York: Harper &

Row. 1962, and London, SCM Press, 1962. German original, Sein und Zeit, 1927.

__ Discourse on Thinking, translated by J. M. Anderson and E. H. Freund.. New York: Harper & Row, 1966. German original, Gelassenheit, 1959.

__ Holzwege. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1957.

__ Introduction to Metaphysics. translated by R. Manheim. New Haven: Yale University Press, 1959. German original, Einführung in die Metaphysik, 1953.

__ Kant and the Problem of Metaphysics, translated by J. S. Churchill. Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1963.. German original, Kant und das Problem der Metaphysik, 1929.

__ The Question of Being, translated by W. Kluback and J. T. Wilde. New York: Twayne, 1958.

__ The German original, Über die Seinsfrage published at Frankfurt by Klostermann in 1956, is printed on the left-hand pages, facing the English translation.

__ Uber den Humanismus. Frankfurt: Vittorio Klostermann. 1949. This was originally published as 'Brief über den Humanismus' in Platons Lehre von der Wahrheit. Bern: Franke, 1947, pp. 55119.

Unterwegs zur Sprache. Pfullingen: Günthter Neske, 1959.

__ Was ist Metaphysik? 7th ed. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1949. The original lecture was given in 1929. A Postscript was added in 1943, an Introduction in 1949. The English translation by R. F. C Hull and Alan Crick in Existence and Being (Chicago: Regnery, 1949, and London: Vision Press, 1949) contains the lecture (pp. 353-80) and the Postscript (pp. 38092). In the Gateway edition of this same title (Chicago: Regnery, 1960) the lecture appears on pp. 325-49 and the Postscript on pp. 349-61. The Introduction is translated by Walter Kaufmann, 'The Way Back into the Ground of Metaphysics', in Existentialism from Dostoevsky to Sartre (Cleveland and New York: Meridian, 1956), pp. 206—21.

__ What Is Called Thinking), translated by F. D. Wieck and J. G. Gray. New York: Harper & Row, 1968. German original, Was heisst Denken?, 1954.

Heinemann, F. H. Existentialism and the Modern Predicament. New York: Harper & Brothers, 1958.

Heschel, A. J. Who Is Man? Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1965.

Husserl, S. Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology, translated by W. R. Boyce Gibson. New York: Macmillan, 1931, and London: G. Allen & Unwin, 1931. German original, Ideen zu einer reiner Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, 1913.

Jaspers, K, General Psychopathology, translated by J. Hoenig and M. W. Hamilton. Chicago: Regnery, 1963. German original, Allgemeine Psychopathologie, 1st ed. 1913, 4th ed., rev., 1942.

__ Man in the modern Age,, translated by Eden and Cedar Paul. New York: Humanities, 1933. and London: Routledge & Kegan Paul, 1933: reprinted Garden City, N.Y.: Doubleday, 1956 German original. Der geistige Situation der Zeit, 1931.

__ Nietzsche and Christianity, translated by E B. Ashton. Chicago: Regnery, 1961. German original, Nietzsche und das Christentum, 1938.

__ The Origin and Goal of History, translated by Michael Bullock.

__ New Haven: Yale University Press, 1953. German original, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, 1949.

__ The Perennial Scope of Philosophy, translated by R. Manheim. New Haven: Yale University Press, 1950. German original, Der philosophische Glaube, 1948.

__ Philosophical Faith and Revelation, translated by E. B. Ashton. New York: Harper & Row, 1967. German original, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. 1962.

__ Philosophie. 3 vols. Berlin, 1931.

__ The Way to Wisdom, translated by Eden and Cedar Paul. New Haven: Yale University Press, 1951, and London: Routledge and Kegan Paul, 1951. German original, Einführung in die Philosophie, 1950.

Jonas, H. The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginning of Christianity. 2nd ed. Boston: Beacon, 1963.

__ 'Heidegger and Theology', Review of Metaphysics 18 (1964), pp. 207-33.

Kaelin, E. F. An Existentialist Aesthetics. Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1962.

Kafka. F. The Castle,, translated by W and E. Muir. et al. Definitive edition. New York: Knopf, 1954. German original, Das Schloss, 1926: 1st English trans. 1930.

Kaufmann. Walter, ed. Existentialism from Dostoevsky to Sartre. Cleveland and New York: Meridian. 1956.

Keen. S. Gabriel Marcel. Richmond, Va.: John Knox, 1966.

Kierkegaard. S. The Concept of Dread, translated by Walter Lowrie. Princeton: Princeton University Press, 1944. Danish original, 1844

__ Concluding Unscientific Postscript, translated by 0. F. Swenson. Princeton: Princeton University Press, 1941.. Danish original, 1846.

__ Either/Or: A Fragment of Life, translated by D. F and L. M. Swenson (vol. l) and W. Lowrie (vol. 2). Princeton: Princeton University Press, 1944. Danish original, 1843.

__ Fear and Trembling and The Sickness Unto Death, translated by W. Lowrie. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1954. Danish original, 1843.

__ Journals, edited and translated by Alexander Dru. New York: Peter Smith, 1959; first English ed. Oxford: Oxford University Press. 1939.

__ The Last Years: Journals 1853-55, translated and edited by R. Gregor Smith. New York: Harper & Row, 1965.

__ Philosophical Fragments, or a Fragment of Philosophy, translated by David F. Swenson. Princeton: Princeton University Press, 1936. Danish original, 1844.

__ Stages on Life's Way, translated by W. Lowrie. Princeton: Princeton University Press, 1940. Danish original, 1845.

__ Training in Christianity, translated by W. Lowrie. Princeton: Princeton University Press, 1944. Danish original, 1850.

__ The Works of Love, translated by H. and E. Hong. New York: Harper & Row, 1962. Danish original, 1847.

Kingston, F. French Existentialism: A Christian Critique. Toronto: University of Toronto Press, 1961.

Kroner, R. 'Heidegger's Private Religion'. In Union Seminary Quarterly Review II (1956), pp. 23-37.

Laing, R. D. The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness. New York: Tavistock, 1960, and London, 1960.

Langan, T. The Meaning of Heidegger: A Critical Study of an Existentialist Phenomenology. New York: Columbia University Press, 1959.

Lauer, Q. Phenomenology: Its Genesis and Prospects. New York: Harper & Row, 1965.

Löwith, K. Heidegger Denker in dürftiger Zeit. 2nd ed. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht. 1960.

Macmurray. J. Persons in Relation. New York: Humanities, 1961, and London: Faber and Faber, 1961.

__ The Self as Agent. New York: Humanities, 1957, and London: Faber and Faber, 1957.

Macquarrie, J. 'Existentialism and Christian Thoughts' In Philosophical Resources for Christian Thought, edited by Perry Lefevre, pp. 123-40. Nashville: Abingdon, 1968.

__ An Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger und Bultmann. 2nd ed. New York: Harper & Row, 1960, and London: SCM, 1960.

__ Martin Heidegger. Richmond, Va.: John Knox, 1968.

__ Studies in Christian Existentialism. Philadelphia: Westminster, 1966, and London: SCM. 1966.

__ 'Will and Existence'. In The Concept of Willing, edited by J. N. Lapsley, pp. 73-87. Nashville: Abingdon. 1967.

Marcel, G. Being and Having: An Existential Diary, translated by K. Farrer. New York: Harper & Brothers, 1949. French original, Être et avoir, 1935.

__ Homo Viator: Introduction to a Metaphysic of Hope, translated by E. Craufurd. New York: Harper & Brothers. 1951. Collection of essays, written 1942-4

__ The Mystery of Being, translated by G. S. Fraser and R. Hague. 2 vols. Chicago: Regnery, 1950-51. French original, Le Mystère de l'être, 1950.

Marx, W. Heidegger und die Tradition Tübingen, 1962.

May, R. Love and Will. New York: Norton, 1967.

Merleau-Ponty. Phenomenology of Perception, translated by C. Smith. New York: Humanities, 1962, and London: Routledge & Kegan Paul, 1962. French original, Phénoménologie de la perception, 1945.

Munitz M. K. The Mystery of Existence. New York: Delta, 1965.

Nietzsche, F. Thoughts out of Season, translated by A. M. Ludovici and A. Collins. 2 vols. Edinburgh and London: T. N. Forbis, 1909, and New York: Macmillan, 1909. German original. Unzeitgemässe Betrachtungen, 1874.

__ Thus Spake Zarathustra, translated by A. Tille, revised by M. M. Bozmann. New York: Dutton, 1933. German original, Also sprach Zarathustra, 1883.

__ The Will to Power, translated by A. M. Ludovici. 2 vols. Edinburgh and London: T. N. Forbis, 1909, and New York: Macmillan, 1909. German original, Der Wille zur Macht: Versuch einer Umwertung aller Werte, 1906.

Oden. T. C Radical Obedience: The Ethics of Rudolf Bultmann. Philadelphia: Westminster. 1964.

Ortega y Gasset, J. Man in Crisis, translated by M. Adams. New York: Norton, 1959. Spanish original, En torno a Galileo, 1945.

Ott, H. Denken und sein: der Weg Martin Heideggers und der Weg der Theologie. Zollikon, 1959.

Pannenberg, W. Was ist der Mensch? Göttingen, 1962.

Pascal, B. Thoughts. translated by W. F. Trotter. London, 1904.. French original, Les Pensées, 1970: there are numerous editions, arrangements, and translations.

Polanyi, M. Personal Knowledge: Towards a Post-critical Philosophy. Chicago: University of Chicago Press. 1958..

Price, G. The Narrow Pass: A Study of Kierkegaard's Concept of Man. New York: McGrawHill, 1963.

Rahner, K. On the Theology of Death. translated by C. H. Henkey, revised by W. J. O'Hara. and ed. New York: Herder & Herder 1965. German original, Zur Theologie des Todes. 1957.

Richardson, W. J. Heidegger Through Phenomenology to Thought. The Hague: Martinus Nijhoff, 1963.

Ricoeur P. Fallible Man, translated by C. Kehley. Chicago: Regnery, 1965. French original, L'Homme faillible, 1960.

The Symbolism of Evil, translated by E. Buchanan. New York: Harper and Row, 1967. French original, La symbolique du mal, 1960.

Roberts. D. E. Existentialism and Religious Belief. New York: Oxford University Press, 1957.

Sadler, W. A. Existence and Love: A New Approach in Existential Phenomenology. New York: Charles Scribner's Sons, 1969.

Sartre, J. P. Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology, translated by Hazel Barnes. New York: Philosophical Library. 1956. French original. L'Être et le néant, 1943.

__ The Emotions: Outline of a Theory, translated by B. Frechtman. New York: Philosophical library, 1948. French original, Esquisse d'une théorie des émotions, 1939.

__ 'Existentialism Is a Humanism'. In Existentialism from Dostoevsky to Sartre. edited by Waiter Kaufmann. Cleveland and New York: Meridian, 1956.

__ Nausea, translated by Lloyd Alexander. Norfolk, Conn.: New Directions, 1959. French original. La Nausée, 1938.

Seidel. G. J. Martin Heidegger and the Pre-Socratics. Lincoln. Neb.: University of Nebraska Press. 1964.

Shinn, R. L. Man: The New Humanism. Philadelphia: Westminster, 1968.

__ (ed.) Restless Adventure: Essays on Contemporary Expressions of Existentialism. New York: Charles Scribner's Sons. 1968.

Somerville, J. Total Commitment: Blondel's L'Action. Washington and Cleveland: Corpus, 1968.

Sponheim. P. Kierkegaard on Christ and Christian Coherence. New York: Harper & Row, 1968.

Takeuchi, Y. Buddhism and Existentialism: A Dialogue Between Oriental and Occidental Thought'. In Religion and Culture, edited by W. Leibrecht. New York: Harper & Brothers, 1959. Essays in honour of Paul Tillich.

Tillich P. Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality. Chicago: University of Chicago Press. 1955.

__ The Courage to Be. New Haven: Yale University Press, 1952.

__ The Dynamics of Faith. New York. Harper & Brothers, 1958.

__ Love. Power and Justice. New York: Oxford University Press. 1954.

__ Systematic Theology. 3 vols Chicago: University of Chicago Press, 1953-64.

__ Theology of Culture, edited by R. C. Kimball. New York: Oxford University Press, 1959.

Turgenev, I. Fathers and Sons, translated by C. J. Hogarth. London, 1921: Russian original. 1862.

Unamuno, M. de The Tragic Sense of Life, translated by J. F. C. Flitch. New York: Dover. 1957. Spanish original, El sentimiento trágico de la vida. 1913.

Versenyi. L. Heidegger, Being and Truth. New Haven: Yale University Press, 1965.

Von Rintelen, J. Beyond Existentialism translated by H. Graef. New York: Humanities, 1961, and London, 1961. German original, Philosophie der Endlichkeit, 1951.

Waelhens, A. de. La philosophie de Martin Heidegger. Louvain, 1942.

Wollheim, R. F. H. Bradley. Harmondsworth: Pelican. 1959.

المؤلف في سطور:

جون ماكوري

* ولد في اسكتلندا عام 1911 ودرس الآداب واللاهوت في جامعة جلاسجو وحصل على شهادة الدكتوراه في اللاهوت عام 1969 ودرس هذا الموضوع في عدد من الجامعات.

* وهو عضو في لجنة مجلس الكنائس العالمي الخاصة بالإيمان والنظام.

* وقد ألف عددا من الكتب منها «لاهوت وجودي» و «الفكر الديني في القرن العشرين» و «ثلاث قضايا في الأخلاق» و «مفهوم السلام» و «دروب في الروحانية».

المترجم في سطور:

د. إمام عبد الفتاح إمام

* ولد في محافظة الشرقية بمصر في عام 1933.

* تخرج من قسم الفلسفة بجامعة القاهرة في عام 1957 ونال شهادة الدكتوراه منها في عام 1972 ويعمل الآن أستاذا مساعدا للفلسفة بجامعة الكويت وله عدد من المنشورات المؤلفة والمترجمة، منها «المنهج الجدلي عند هيجل» (1969) «الجبر الذاتي» (1972)، «فلسفة هيجل» (1980) محاضرات في فلسفة التاريخ (1980).

المراجع في سطور:

د. فؤاد زكريا

* ولد في بور سعيد-ديسمبر 1927.

* نال درجة الدكتوراه في

الكتاب القادم

العرب أمام تحديات التكنولوجيا

تأليف: انطونيوس كرم

الفلسفة من جامعة عين شمس عام 1956.

* ترأس تحرير مجلتي الفكر المعاصر وتراث الإنسانية في مصر.

* من أعماله المنشورة: أسبينوزا ونظرية المعرفة، الإنسان والحضارة، التعبير الموسيقي، مشكلات الفكر والثقافة، التفكير العلمي، ترجمة ودراسة لجمهورية أفلاطون، وللتساعية الرابعة لأفلوطين.

* ترجم مؤلفات متعددة منها: العقل والثورة (ماركيوز) والفن والمجتمع عبر التاريخ (في مجلدين-هاوزر).

* يعمل حاليا رئيسا لقسم الفلسفة بجامعة الكويت ومستشارا لسلسلة عالم المعرفة.